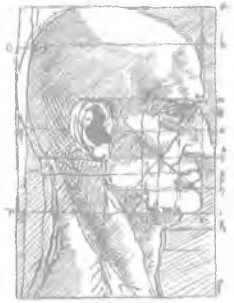
HOMO VIATOR

HERMENEIA
63

Colección dirigida por
Miguel García-Baró



GABRIEL MARCEL

HOMO VIATOR

Prolegómenos a una metafísica de la esperanza

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2005

Traducción de la nueva edición de 1998 que contiene dos textos inéditos de Gabriel Marcel y un *Epílogo* de Pierre Colin. *Presentación* de la edición española de Juan Daniel Alcorlo.

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo María José de Torres sobre el original francés: *Homo Viator*

© Association Présence de Gabriel Marcel, 1998
© Ediciones Sígueme S.A.U., 2005
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
e-mail: ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1551-X
Depósito legal: S. 155-2005
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2005

CONTENIDO

Presentación, por Juan Daniel Alcorlo 9

HOMO VIATOR

Introducción 17
Prólogo a la edición de 1963 23

Yo y el otro 25
Esbozo de una fenomenología y una metafísica de la esperanza 41
El misterio familiar 81
El voto creador como esencia de la paternidad 109
Obediencia y fidelidad 137
Valor e inmortalidad 147
Situación peligrosa de los valores éticos 167
El ser y la nada 177
El rechazo de la salvación y la exaltación del hombre absurdo 195
Rilke, testigo de lo espiritual 223
Apéndice: el hombre rebelde 273

Dos textos inéditos

Filosofía pascual 293
Muerte e inmortalidad 297

Epílogo: Experiencia e inteligibilidad religiosas en Gabriel Marcel, por Pierre Colin 313
Índice de nombres 333

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

Yo y el otro: Conferencia escrita en Le Peuch, en noviembre de 1941, y pronunciada en el Instituto superior de pedagogía de Lyón el 13 de diciembre de 1943.

Esbozo de una fenomenología y una metafísica de la esperanza: Conferencia escrita en Le Peuch, en enero de 1942, y pronunciada en el Escolasticado de Fourvière en febrero de ese mismo año.

El misterio familiar: Conferencia escrita en Le Peuch durante los meses de marzo-mayo de 1942, y pronunciada en la Escuela de estudios superiores de la familia, en Lyón y Toulouse ese mismo año.

El voto creador como esencia de la paternidad: Conferencia escrita en Le Peuch durante los meses de junio-julio de 1943, y dictada en la Escuela de estudios superiores de la familia, en Lyón, en julio de ese año.

Obediencia y fidelidad: Artículo escrito en Le Peuch, en marzo de 1942, cuya publicación en revista fue prohibida por la censura de Vichy.

Valor e inmortalidad: Conferencia escrita en París, en noviembre de 1943, y pronunciada en diciembre de ese mismo año ante los miembros de la enseñanza católica de Lyón.

Situación peligrosa de los valores éticos: Escrito en París, en diciembre de 1943.

El ser y la nada: Escrito en París, en noviembre de 1943.

El rechazo de la salvación y la exaltación del hombre absurdo: Escrito en París, en diciembre de 1943.

Rilke, testigo de lo espiritual: Conferencias escritas en París, en enero de 1944, y pronunciadas en enero y febrero de ese mismo año en el Centro de Investigaciones Filosóficas y Religiosas.

Apéndice: El hombre rebelde: Estudio sobre el texto de M. Camus *L'homme révolté*, publicado por primera vez en 1951.

Filosofía pascual: Este texto recibió su forma definitiva el 20 de abril de 1946.

Muerte e inmortalidad: Texto inédito escrito en 1959.

PRESENTACIÓN

Juan Daniel Alcorlo

Gabriel Marcel nació en París el 7 de diciembre de 1889, ciudad en la que morirá el 8 de octubre de 1973 debido a una deficiencia cardiaca.

Hijo único, su padre Henri Marcel fue consejero de Estado; pasó a ser ministro plenipotenciario de Francia, durante año y medio, en Estocolmo; después director de Bellas Artes, de la Biblioteca Nacional y de los Museos Nacionales.

Así pues, desde su infancia Gabriel vivió en un ambiente de alto nivel cultural, viajó mucho y tuvo frecuentes contactos con el mundo anglosajón. La muerte de Laura, su madre, cuando él sólo contaba cuatro años, será un acontecimiento decisivo en su vida y en su obra, donde su memoria irá tomando formas distintas: desde los personajes de sus dramas, la importancia de sus experiencias con familiares que perdieron a sus hijos en la Primera Guerra, cuando trabajaba en la Cruz Roja, hasta sus reflexiones sobre la inmortalidad.

Con dieciocho años comienza a estudiar, en sus textos originales, a Schelling y a Coleridge, consiguiendo dos años más tarde el Diploma de Estudios Superiores con la tesis: «Las ideas metafísicas de Coleridge y sus relaciones con la filosofía de Schelling», que se publicará en 1971, más de medio siglo después.

Se acercó al cristianismo, entre otras causas, por la influencia que ejercieron sobre él buenos amigos y su madrina, hermana de su madre. La madrina era «judía de origen, pero perteneciente a una familia alejada de toda creencia, que se convirtió al protestantismo».

Gabriel Marcel recibió el bautismo en la Iglesia católica el 23 marzo de 1929. Después de su Agregación en filosofía en la Escuela Normal Superior de París, dedicó su actividad desde el principio, aunque intermitentemente, a la enseñanza en institutos. Fue

crítico teatral, dramaturgo, músico y escribió diferentes ensayos filosóficos.

También llevó a cabo una importante actividad editorial, especialmente en la editorial Plon. Participó en los famosos debates filosóficos y literarios de algunas de las más importantes revistas francesas, y particularmente en aquellos de la Société française de Philosophie. En las primaveras de 1949 y de 1950 dictó dos ciclos de conferencias dentro de las famosas «Gifford Lectures» en la Universidad de Aberdeen (Escocia). También impartió cursos y conferencias en otras universidades francesas y extranjeras, como Japón, Alemania e Italia. En 1952 fue elegido para el *Institut* de Francia, y obtuvo muchos otros reconocimientos.

Confluyen en Marcel las influencias literarias de Dostoievski y sus obras *Los hermanos Karamazov* y *El Idiota*, así como también Marcel Proust, Péguy, Gide, Wassermann, Rilke o Claudel, como él mismo relata a lo largo de sus escritos.

Por otra parte, desde el punto de vista filosófico se aparta de Teilhard de Chardin, de Blondel o de Laberthonnière, así como del neotomismo del matrimonio Maritain y de una cierta «escolástica exangüe». Cita con admiración a Bergson o Whitehead. Llega a confesar que su filosofía es vecina a la de Jaspers, Heidegger y Buber. De igual modo reconoce su conflicto con Sartre, que fue quien le tildara de «existencialista cristiano», muy a pesar de nuestro autor. Más tarde, como él mismo afirma, influirían sobre él tanto Thibon y Max Picard como Henri Franck.

Algunos de los ya citados se convirtieron en auténticos amigos. Entre ellos podemos citar también a Gilson, Michelet, Bernard, Rivière, Jean Wahl, Mauriac, Ricoeur, Boutang, Huisman, Dhabi y Parain-Vial, entre otros. Además de estos, también trabó amistad con varios sacerdotes, especialmente jesuitas, como Fessard, con quien mantuvo una sólida correspondencia, Jean Daniélou, Roger Troisfontaines y el profesor Tilliette.

El libro en el conjunto de su vida

La mayoría de los artículos recopilados en esta obra fueron escritos durante la ocupación nazi de Francia, cuando el pensamiento de Marcel estaba polarizado por la esperanza de la futura liberación. La década de los 40, en la que se enmarcan la práctica totalidad de estos artículos, está marcada por la muerte de tía Marguerite, su madrina, la cual se había casado con su padre después de la muerte de su madre. Son momentos en los que los Marcel adquieren una nueva casa en Corrèze, que servirá incluso de refugio para familiares perseguidos en París o en Lyón. Como él mismo señala, se trata de un periodo en el que empieza a «vivir soñando», a recobrar la alegría, la esperanza. Enseña en Montpellier durante el curso 1940-1941, aunque le repugnaba el rígido sistema escolar francés y prefería el trato personal con los alumnos, haciéndoles vivir la filosofía.

En el año 1943 su esposa, Jacqueline, se convierte al catolicismo desde el protestantismo. Por su parte, él confiesa que padece una profunda oscuridad en el terreno religioso y que algunos aspectos del culto cristiano le horrorizan, como señala en su correspondencia con el citado Fessard. Comienza en este tiempo un periodo fecundo de tertulias, el segundo, con filósofos y estudiantes, una vez al mes.

Habiéndose producido el final de la Segunda Guerra mundial, no dejó de denunciar los abusos de depuración de los que antes habían sido víctimas. Aquí se separa de los criterios que al respecto tenían tanto Sartre como Simone de Beauvoir. En 1946, en el Congreso de filosofía de Roma, rechaza la etiqueta de «existencialista», si bien toda su obra puede denominarse una «filosofía de la existencia». De esta manera rechaza todo aquello que pueda parecer una especie de estudio sistemático de la estructura de la existencia humana. «No podríamos abarcar nuestra existencia porque es ella la que nos abarca a nosotros», declara.

El libro en el conjunto de su obra

El lector no encontrará en estas páginas temas o intuiciones nuevos respecto de sus anteriores trabajos. Los grandes temas de la filosofía de Marcel ya fueron expuestos en obras como *Journal Metaphysique*, *Être et avoir* o *Du Réfus à l'invocation*, sin olvidar el conjunto de su obra teatral hasta este momento, que es para él una ocasión para la reflexión metafísica. Como afirma en la introducción a la edición de 1965 de este trabajo, reflexionando después

de 20 años, «las ideas esenciales no serían distintas, pero la *tonalidad* lo sería con toda seguridad».

Para poder entender este conjunto de conferencias, comentarios a diferentes libros o los escritos inéditos que aquí se presentan, no podemos dejar de señalar el carácter itinerante de su latido filosófico. Que el título de esta colección sea *Homo viator* responde al ser y al obrar de nuestro filósofo, que se ha considerado siempre en camino y ha vislumbrado que éste sería el único modo auténtico de hacer filosofía. Como dice uno de los personajes de su obra teatral *L'Emisaire*, estamos en camino hacia un objetivo que juntos vemos y no vemos; y cuando este objetivo aparece o desaparece, es señal de que estamos caminando. En realidad, ser es ser en camino. Este filósofo itinerante jamás consideró haber llegado al final: vivió apasionadamente este movimiento intelectual, el cual se traducía en multitud de lecturas, tertulias, conversaciones, discusiones, obras teatrales, composiciones musicales… Así es el hombre de Marcel, así es el alma que describe Marcel en la preciosa introducción que él mismo prepara: «Es el alma, precisamente, la que es una viajera».

La peregrinación se convierte así en un modo de vida, en un modo de afrontar los problemas vitales, aquellos que presentan el otro, la esperanza, la familia, la inmortalidad, los valores, la salvación, la dimensión espiritual y las diferentes reflexiones filosóficas del momento, como las de Sartre o Proust. Al igual que todo peregrino, la certeza de un objetivo no le hace más fácil el camino, antes bien, le hace ser especialmente serio con las preguntas que le acompañan, con los análisis detallados y minuciosos de la cuestión, y radicalmente audaz en la espera de las respuestas. En realidad, éstas no son metáforas, lo dice nuestro autor: la vida se reduce a un viaje.

Otra de las claves importantes para entender esta obra es la dimensión sagrada de la vida. Ante una época de «sacrilegio generalizado», nuestro autor reivindica constantemente esta dimensión sacral del hombre y de la vida. Al hombre «le corresponde establecer este vínculo sagrado con la vida», pues lo humano no es auténticamente humano sino allí donde está sostenido por la armadura incorruptible de lo sagrado. Aquí se inserta su aguda reflexión sobre Rilke y su no-cristianismo: este testigo de lo espiritual se presenta también como la ocasión para la recuperación de una cierta piedad hacia las almas y las cosas.

Así pues, estamos ante un amante de las cosas humanas en general, las cuales sólo tienen consistencia, él así lo afirma, cuando son referidas a un orden suprahumano.

Sobre la presente edición española

La presente obra es traducción de la edición francesa publicada por la asociación *Présence de Gabriel Marcel*, fundada en 1975, y que tiene entre otros fines, según el artículo 3 de sus estatutos, la reedición de obras agotadas así como la publicación o difusión de los escritos inéditos con el fin de que la obra de Gabriel Marcel sea mejor comprendida. Vaya, por anticipado, nuestro agradecimiento.

Así, dicha edición cuenta con la novedad de los anexos *Filosofía pascual*, reformado con fecha de abril de 1946; el texto inédito *Muerte e inmortalidad*, de 1959; así como la aparición del artículo-epílogo de Pierre Colin, *Experiencia e inteligibilidad religiosa en Gabriel Marcel*. El apéndice *El hombre rebelde*, un estudio acerca de la obra de Camus aparecido originalmente en 1951 en la editorial Gallimard, ya figura en la edición francesa de 1965. Sin embargo, para el público de lengua española aparece por primera vez aquí, ya que la única traducción en nuestra lengua de esta obra de Marcel, publicada hace cincuenta años en la editorial Nova de Buenos Aires (Argentina), toma como texto original la edición de *Homo viator* de 1944.

HOMO VIATOR

Espíritu de metamorfosis:
Cuando intentemos borrar la frontera
de nubes que nos separa del otro reino,
¡guía nuestro gesto novel!

Y cuando suene la hora prescrita,
¡despierta en nosotros el alegre humor
del caminante que ata su mochila
mientras detrás del cristal empañado
se produce la eclosión confusa de la aurora!

INTRODUCCIÓN

«Quizá un orden terrestre estable sólo puede ser instaurado si el hombre no guarda una conciencia aguda de su condición itinerante».

Desearía que esta frase paradójica, lanzada en la conclusión de *Valor e inmortalidad*, pudiera servir al lector de hilo de Ariadna para guiarse a través de lo que sería sin duda pretencioso llamar el laberinto que forman los ensayos recogidos en el presente volumen. Pretencioso pero no del todo inexacto: ¿es menos fácil ciertamente reconocerse en una serie de meditaciones de esencia dramática, o quizá más exactamente musical, que en un tratado a lo largo del cual se desarrollan ideas que se encadenan lógicamente y derivan en suma las unas de las otras. Este tratado que hubiera deseado poder componer (a pesar de que comprendo cada vez más claramente por qué razones, unas válidas, otras desechables, no he sido capaz de hacerlo), hoy tengo la seguridad melancólica de que no lo escribiré jamás; y experimento una cierta irritación, cierto despecho hacia mí mismo al constatar que no me he conformado decididamente a las reglas del juego filosófico tal como han sido observadas de manera casi universal hasta el periodo contemporáneo. Pero en estas condiciones, ¿acaso no estoy obligado, hasta cierto punto, a facilitar la tarea al lector presentándole al comienzo de este libro, y de una manera tan decantada como sea posible, la idea esencial que lo anima de un extremo al otro?

Nada podría parecer, de entrada, más irracional que ligar la existencia de un orden terrestre estable a la conciencia de una posición calificada de itinerante, es decir, a la situación fundamental del viajero. ¿De qué viaje puede tratarse aquí? Manifiestamente, si no se quiere caer en la peor de las confusiones, hay que comenzar por desechar del debate todo lo que se relaciona de cerca o de lejos con la noción de evolución. No tiene nada que ver aquí; y está permitido preguntarse si no tiende a introducirse en los asuntos humanos

propiamente dichos un elemento de desorden, un principio de desmesura y de desarmonía. Esta noción no se precisa, en efecto, más que a partir de una cierta representación del orden infrahumano. No existe, sin duda, una ética o una sociología de tendencias evolucionistas que no comporte en su base referencias a un mundo radicalmente extraño a los valores que confieren a una conducta humana su peso y su dignidad propia. Se me perdonará que recuerde aquí para orientar al lector el texto incomparable de *La prisionera*:

> Lo que se puede decir es que en nuestra vida todo ocurre como si entráramos con el fardo de las obligaciones contraídas en una vida anterior; no hay ninguna razón en nuestras condiciones de vida en esta tierra para que nos creamos obligados a hacer el bien, a ser delicados, incluso a ser educados; ni para el artista cultivado, a creerse obligado a recomenzar veinte veces un fragmento que despierte una admiración que poco importará a su cuerpo comido por los gusanos, como el fragmento de pared amarillo que pintó con tanta ciencia y refinamiento un artista que quedará desconocido para siempre, penosamente identificado bajo el nombre de Vermeer. Todas estas obligaciones, que no tienen su sanción en la vida presente, parecen pertenecer a un mundo diferente, fundado sobre la bondad, el escrúpulo, el sacrificio, un mundo completamente diferente de éste y del que salimos para nacer en esta tierra, antes de retornar a vivir en él bajo el imperio de esas leyes desconocidas a las que hemos obedecido porque llevábamos su enseñanza en nosotros, sin saber quién las habría trazado allí –estas leyes a las que nos acerca cualquier trabajo profundo de la inteligencia, y que son invisibles sólo ¡y basta! para los tontos–. De manera que la idea de que Bergotte no estaba muerto para siempre carece de verosimilitud[1].

Sin duda estamos, de entrada, tentados de referirnos al mito platónico subyacente aquí. Sin embargo, hay razones para pensar que se cometería un grave error poniendo el acento sobre el término «mito». En efecto, no hay que atarse particularmente a la hipótesis emitida por Proust de una existencia anterior en el curso de la cual el alma habría contraído las obligaciones que tiene que cumplir aquí, si bien esta hipótesis depende de presupuestos teológicos que el filósofo, en cuanto tal, no tiene por qué hacer suyos. Lo que es afirmado aquí con fuerza, por el contrario, y es lo que debe ser conservado, es la trascendencia, en el sentido preciso y secular de

1. Ed. de la Pléiade, tomo III, 187-188.

esta palabra, de las normas a las que tanto el hombre de bien como el artista se reconocen obligados a conformar su vida; pero es también el rechazo, al menos implícito, a contentarse con recurrir a una regulación puramente abstracta; por consiguiente, es la rehabilitación de lo que hay que llamar, en última instancia, el más allá. No nos preguntemos hasta qué punto Proust se pone en contradicción con los postulados que toda su obra implica, introduciendo aquí esta referencia. La verdad es que esta obra se despliega entre dos niveles extremadamente diferentes: un nivel platónico por una parte, y por la otra un nivel en el cual se ve un empirismo de tintes nihilistas; o más bien, lo que se refleja en esta obra y en sus contradicciones internas es la sorda tragedia de un alma que se encierra cada vez más en un exilio del que tiende a perder la conciencia a medida que se va hundiendo en él. Me parece admirable de todas formas que el escritor que ha llevado más lejos que ningún otro la investigación micropsicológica haya sabido, al menos en algunos instantes supremos, reconocer la existencia de estrellas fijas en el cielo del alma.

No hay que disimular, sin embargo, que al hablar del más allá o, simplemente, de condición itinerante nos exponemos a una objeción fundamental: en efecto, corremos el peligro de que nos reprochen que cedemos al espejismo de una imaginación espacializante por la que se deja engañar el pensamiento. ¿Qué alcance hay que atribuir a esta acusación? En cierto sentido está fundada, seguramente. Queda por saber si, cuando intentamos pensar nuestra vida, podemos liberarnos del todo de un modo de figuración espacial o cuasi-espacial. Parece que no. Referirnos al pasado es inevitablemente mirar lo que se presenta como un camino recorrido, es evocar a aquellos que nos han acompañado, que han hecho con nosotros tal parte del viaje. La idea de viaje, que no se considera habitualmente como dotada de un valor o alcance específicamente filosófico, presenta sin duda la inestimable ventaja de recoger en sí determinaciones que pertenecen a la vez al tiempo y al espacio; y valdría la pena investigar cómo se opera en ella semejante síntesis. Sin duda, se nos objetará que existe un cierto abuso al extrapolar, es decir, al prolongar más allá del dominio en el que se puede ejercer la observación, una curva que se interrumpe allí donde quizá un aparato determinado deja de funcionar. Pero es justamente aquí donde la esperanza intenta manifestarse en plenitud.

Aquí no se trata de recurrir a nada que se parezca a los postulados kantianos, puesto que éstos no tienen en cuenta más que a un sujeto puro, considerado en lo posible fuera de sus condiciones de inserción en una experiencia concreta que presenta un grado de especificación en algún modo infinito. Estos postulados no se pueden concebir fuera de un formalismo moral que parece precisamente desconocer lo que hay de irreducible en el drama humano, en el hecho de que toda vida humana se desarrolla a la manera de un drama. Creo superfluo resumir aquí los largos análisis que constituyen el núcleo del presente volumen y que preludian la definición con la cual se cierra la *Metafísica de la esperanza*; quizá, como compensación, no resulte inútil remarcar aquí los caracteres esenciales de esta definición misma. De entrada, hay que notar que las experiencias que contiene no se dejan reducir a la imagen que se forma de ellas un pensamiento abstracto y sin nervio. «La esperanza es esencialmente… la disponibilidad de un alma tan profundamente comprometida en una experiencia de comunión como para llevar a cabo el acto que transciende la oposición entre el querer y el conocer, mediante el cual ella afirma la perennidad viviente de la cual esta experiencia le ofrece, a la vez, la prenda y las primicias».

¿Qué se puede decir, sino que en primer lugar no hay esperanza más que al nivel del nosotros, del *agape*, y no al nivel de un yo solitario que se obnubilaría con sus fines individuales? Esto quiere decir que es ilegítimo confundir esperanza y ambición, pues no pertenecen a la misma dimensión espiritual.

En segundo lugar, sólo hay lugar para la esperanza cuando el alma encuentra el medio para liberarse de las categorías en las que la conciencia se encierra en el momento en que delimita distintamente lo que constata, por una parte, y lo que quiere o querría, por otra. La esperanza consiste quizá, ante todo, en el acto por el que esta delimitación es borrada o negada. En esto consiste lo que he llamado en otro lugar su carácter profético; la esperanza es un saber más allá del no-saber –pero un saber que excluye toda presunción, un saber concedido, otorgado, un saber que sería una gracia, pero de ninguna manera una conquista–.

He dicho el alma. Este término tan desacreditado durante tanto tiempo debe ser restablecido aquí en su primacía. Entre el alma y la esperanza ¿cómo no distinguir el vínculo más íntimo? No estoy lejos de creer que la esperanza es al alma lo que la respiración es al organismo vivo; allí donde la esperanza falla, el alma se reseca y se extenúa, no es más que función, se presta a servir de objeto de estudio a una psicología que nunca señalará más que su emplazamiento o su ausencia. Pero es el alma precisamente la que es una viajera, es del alma, y sólo de ella, de la que cabe decir que ser es ser en camino. Esto es lo que sin duda ha presentido fuertemente el espiritualismo de todos los tiempos. Pero una escolástica exangüe, desgraciadamente, ha venido a ocultar y a cegar esta intuición. Ésta es la que hay que liberar de nuevo, sin caer por ello en lo que se ha de llamar con razón los abusos del bergsonismo. Y con estas palabras apunto esencialmente a una teoría de la inteligencia que no da cuenta de ella, sino que, en lugar de pensarla, en lugar de adherirse a sus progresos desde el interior, tiende a pararse en la representación materializante que se forma de ella.

Me parece que a partir de ese nudo de ideas no será difícil comprender cuál puede ser a mi entender el alcance filosófico de *El misterio familiar* y de *El voto creador como esencia de la paternidad*. Conviene no dejarse engañar por el modo de exposición y por lo que tiene de aparentemente esotérico; la idea que he intentado expresar en estos dos estudios es, en realidad, metafísica en sumo grado; hay razones para afirmar, he dicho, que las relaciones familiares, como los asuntos humanos en general, no presentan por sí mismas ninguna consistencia, ninguna garantía de solidez; sólo donde se refieren a un orden sobrehumano, del cual no nos es dado aquí abajo captar más que los indicios, revisten un carácter auténticamente sagrado; es esta perennidad viva la que se nos da o se nos revela a través de la esperanza, y se presenta, por consiguiente, como envolviendo nuestra existencia transitoria y, a la vez también, como siendo accesible sólo a su conclusión, al final del viaje al que en última instancia se reduce la vida. Que haya en ello una paradoja, una anomalía, nadie puede pensar en discutirlo; pero parece, por otra parte, que los intentos por eliminar esta paradoja, por racionalizar esta anomalía, estén condenados a desembocar, más allá de lo que se presenta superficialmente como inteligible, en las monstruosidades que proliferan a raíz de un gigantismo sea el que sea. Gigantismo, digo; la religión de la técnica no podría escaparse de él de ninguna manera. Hay una indicación ahí que permanece qui-

zá sólo implícita en el presente libro, pero que el lector no tendrá problema en desarrollar a su modo a partir de los temas fundamentales que circulan por este conjunto de escritos.

El estudio sobre Rilke, testigo de lo espiritual, si bien es de un tono muy diferente, ha sido concebido en el mismo espíritu, y culmina con una intuición que coincide en el fondo con aquellas que rigen *La esperanza*, *El misterio familiar* y quizá, sobre todo, *La situación peligrosa de los valores éticos*: existe un valor permanente del orfismo que nunca se podrá desconocer impunemente. Es lo que he intentado recoger al final de este volumen no conceptualmente, sino mediante una llamada que no debería quedar desoída, me parece. ¿Cómo el espectáculo de las ruinas acumuladas por todas partes, del cual somos testigos aterrorizados después de Rilke, no despertaría en nosotros la certeza de que esta destrucción desenfrenada y demente no puede realizarse sin que las ruinas se acumulen en un terreno irreconocible, donde el razonamiento y la locura de los hombres no encontrarían entrada, estas reservas infinitas en las cuales parece que nos es dado beber, en la cima más alta del recogimiento o de ese dolor que no es sino la hermana despavorida y dolorida? «El sentido conjugado de la muerte y de la resurrección que atraviesa los *Sonetos a Orfeo* como un soplo venido de otro lado está en el comienzo de una piedad hacia las almas y las cosas cuyo secreto me parece que hemos de reencontrar hoy». Es el eco de esta piedad el que me gustaría hacer percibir en este tiempo de sacrilegio generalizado, en el que algunos de los espíritus más vigorosos que se han manifestado en Francia desde hace veinte años parecen verdaderamente imaginarse que la blasfemia, concebida por lo demás más a la manera de la constatación que de la invectiva, puede convertirse en la piedra angular de una filosofía y de una política. Ilusión funesta que corresponde disipar incansablemente no sólo a la fe sino ante todo a la reflexión.

PRÓLOGO A LA EDICIÓN DE 1963

Con ocasión de esta reedición, he vuelto a leer *Homo viator* de principio a fin y he constatado que mi pensamiento acerca de las múltiples cuestiones abordadas en este libro apenas se ha modificado de manera apreciable. No obstante, la mayor parte de estos estudios fueron escritos bajo la Ocupación. Es curioso que la transformación radical del contexto histórico no haya llevado consigo un cambio notable en mis perspectivas generales.

Todo lo más, diría que en 1942-1943 mi pensamiento estaba como polarizado por la idea de la futura Liberación. Entonces se sabía muy exactamente lo que se esperaba. ¿Ocurre así hoy día? Me parecería azaroso pretenderlo. Mientras entonces alimentábamos una *esperanza* en el sentido más fuerte del término, hoy nos formamos vagos *deseos*. Ciertamente deseamos una profunda reconciliación entre el Este y el Oeste. Pero todavía faltaría saber si ésta no se obtendrá a costa de una capitulación de Occidente. Por otra parte, ¿quién osaría pretender sinceramente que preferiría la guerra atómica a esta capitulación? ¿Quién osaría declarar sin mentir que no le parecería preferible *cualquier cosa* al anonadamiento del planeta? No sé si me equivoco, pero me parece que estamos todos habitados –mejor sería decir embrujados– por estas ideas. A decir verdad, no son ideas. Se trata más bien de una *depresión* que raramente aflora a la conciencia clara.

Ya a este nivel se ve que las consecuencias de la Segunda Guerra mundial habrán sido peores que todo lo que se podía temer. Pero si dirigimos nuestra mirada simplemente a lo que pasa en el interior de nuestras fronteras, tampoco tendremos muchas más razones para estar contentos, por más que la perspectiva no les guste a los augures tecnocráticos que se extasían contemplando nuestra prosperidad. Tenemos miedo –pienso en aquellos que reflexionan– de que todo eso no sean más que apariencias –con cierta consis-

tencia, es verdad–, pero que no por ello dejan de disimular una realidad muy diferente, pues lo que importa es la vitalidad profunda, aquella que escapa a los datos de la estadística: ¿podemos estar seguros de que esté *intacta?*

Si tuviera que expresarme hoy acerca de los temas tratados en este libro, las ideas esenciales no serían distintas, pero la *tonalidad* lo sería con toda seguridad. Pondría más de relieve, sin duda, las razones para desesperar que la actualidad nos propone –al tiempo que la obligación paradójica en la que nos encontramos, yo no diré que de rechazarlas, pero por lo menos de contraponerles seguridades de otro orden–. Desde esta perspectiva pondría el acento sin duda sobre el progreso del ecumenismo, uno de los pocos datos de nuestro mundo actual que nos llenan de alegría.

En esta perspectiva el estudio titulado *Valor e inmortalidad* quizá sea el que hoy me parece más digno de llamar la atención.

Ciertamente se podría completar o rectificar lo que he dicho de Sartre o de Camus, y me ha parecido justo hacer figurar en un apéndice el estudio que consagré a *El hombre rebelde* meses después de su publicación.

Desde entonces mi consideración positiva por la personalidad de Camus no ha hecho sino crecer, y la noticia de su muerte me ha sumido en la consternación. El caso de Sartre es muy diferente, y me inclino a pensar que él mismo ha renegado casi de todo lo que en un principio le valió nuestra admiración o simplemente nuestra estima.

Sobre Rilke no tengo nada que añadir al estudio que le dediqué en 1944. Su fama ha sufrido un ligero eclipse después de la idolatría de la que fue objeto entre ambas guerras. Pero sigo creyendo que le debemos mucho y que es uno de los raros poetas del cual se puede decir, en el sentido fuerte de la palabra, que han sido testigos del espíritu.

YO Y EL OTRO

A Mme. Jeanne Vial

Para el tema que nos va a ocupar hoy, la distinción, en cualquier caso precaria, entre psicología de la infancia y psicología sin más se revela casi sin importancia. Si se hace abstracción, como se debe, creo, de las teorías o de las definiciones propuestas por los filósofos para limitarse a la experiencia captada directamente, nos vemos conducidos a reconocer que el acto que pone el yo, o más exactamente por el cual el yo se pone, es siempre idéntico a sí mismo; es este acto el que debemos intentar captar sin dejarnos desviar por las ficciones que la especulación ha acumulado en este terreno en el curso de la historia. Estimo que debemos limitarnos a formas corrientes, populares, del lenguaje, las cuales deforman infinitamente menos la experiencia que pretenden traducir que las expresiones elaboradas en las que cristaliza el lenguaje filosófico.

El ejemplo más elemental, el más simple, es también el más instructivo. Evoco en este momento al niño que lleva a su madre unas flores que acaba de recoger en el prado. «¡Mira –dice–, *soy yo* quien las ha recogido!». Recordemos la entonación triunfal del niño, y sobre todo el gesto, quizá simplemente esbozado, que acompaña a este anuncio. El niño se distingue a sí mismo por la admiración y la gratitud: «Soy yo, yo, aquí presente, quien ha recogido estas flores espléndidas; no vayas a creer, sobre todo, que ha sido mi niñera o mi hermana; soy yo, *nadie más*». Esta exclusión es capital: parece que el niño quisiera atraer sobre sí casi materialmente la atención, la alabanza extasiada, que se perdería de la manera más fastidiosa del mundo si se dirigiera a otra persona, en este caso totalmente carente de mérito. El niño se distingue así, se ofrece al otro para recibir de él un cierto tributo. No habría que insistir demasiado, creo, en la presencia del otro, o más exactamente de los

otros, que está implicada en esta afirmación: «Soy yo quien...». Por una parte, están los excluidos en los cuales no debes pensar; por otra, está este tú al que el niño se dirige y al que toma por testigo.

Esta afirmación se hará en el adulto menos estrepitosa; se envolverá de un halo de falsa modestia en donde se deja ver el juego complejo de la hipocresía social. Pensad en el compositor *amateur* que acaba de cantar en un salón una melodía desconocida; el público exclama: «Pero ¿de quién es? ¿Será una melodía desconocida de Fauré?», etc. «No, es mía; debo reconocer como mío que...». Si dejamos de lado, como es necesario, esta orquestación donde actúan las conveniencias sociales, reconocemos la identidad penetrante del acto. La diferencia sólo radica en la actitud adoptada o simulada respecto al tributo esperado.

Prosiguiendo nuestro análisis, constataremos que este yo aquí presente, tratado como centro de imantación, no se deja reducir a un contenido especificable como sería «mi cuerpo, mis manos, mi cerebro»; es una presencia global. Presencia glorificada por el magnífico ramo que yo mismo he recogido, que yo mismo te traigo; y no sé si deberás admirar más el gusto que acredita o la generosidad que manifiesto al dártelo, yo que bien hubiera podido guardármelo. Así es como la belleza del objeto recae en cierta manera sobre mí, y si echo mano de ti, una vez más, es como testigo cualificado al que invito a maravillarse del conjunto que formamos el ramo y yo.

Pero no dejemos de observar que esta admiración que espero de ti, que tú me debes, sólo puede venir a confirmar y exaltar la satisfacción que experimento al reconocer mis propios méritos. ¿Cómo no sacar de ahí la conclusión de que *yo aquí presente* implica una referencia al otro, pero al otro tratado como caja de resonancia y como amplificador de lo que se puede llamar mi complacencia conmigo mismo?

«Sin embargo, se me objetará, alegría por mí mismo, complacencia conmigo mismo, confirmación de mí mismo; todo ello supone un yo preexistente que habría que definir». Creo que debemos guardarnos de las trampas del lenguaje. Este yo preexistente sólo podemos postularlo, y si intentamos caracterizarlo será siempre negativamente, por vía de exclusión. Por el contrario, es muy instructivo describir cuidadosamente el acto en realidad constitutivo de aquello que llamo «yo», por el cual yo me represento al otro para que me alabe o, en otros casos, para que me insulte, pero de todos modos para que se ponga en guardia respecto de mí. En todos los casos, en el sentido etimológico de la palabra, yo me produzco, es decir, me pongo delante.

Ejemplos diversos nos llevan a la misma conclusión. Permanezcamos en el nivel de la experiencia infantil. Un pequeño desconocido extiende la mano para recoger una pelota que he dejado caer al suelo. Yo me rebelo: esta pelota es mía. Aquí, de nuevo, la referencia al otro es fundamental, pero cobra la forma de imperativo: *prohibido tocar*. No hay que dudar en decir que la experiencia de la propiedad inmediatamente afirmada es para nuestro propósito una de las más significativas que existen. Aquí, de nuevo, yo me produzco, advierto al otro para que regule su conducta por la advertencia que le dirijo. Por lo demás, se podría observar sin excesiva sutilidad que la experiencia de la propiedad estaba ya implicada en los ejemplos precedentes, propiedad de un mérito en lugar de una cosa. Pero aquí aún más claramente que antes el «yo» aparece como presencia global e inespecificable: yo, aquí presente, poseo esta pelota; quizá consentiré en prestártela durante unos instantes, pero has de saber que soy yo quien te la presta gratuitamente y que puedo, por consiguiente, retirártela inmediatamente si me apetece. Yo déspota, yo autócrata.

He usado el término «presencia» en varias ocasiones; conviene precisar ahora, en la medida de lo posible, el sentido del mismo. Presencia significa algo más y algo diferente al simple hecho de estar ahí; en rigor, no se puede decir de un objeto que esté presente. Digamos que la presencia se insinúa siempre por una experiencia, a la vez irreductible y confusa, que es el sentimiento mismo de existir, de estar en el mundo. Muy pronto se realiza en el ser humano una unión, una articulación entre esta conciencia de existir, que sin duda no tenemos razón para negar al animal, y la pretensión de hacerse *reconocer* por el otro –este testigo, este recurso o este rival o adversario que, sea lo que sea lo que se haya podido decir, forma parte integrante de mí mismo, pero cuya posición puede variar casi indefinidamente en mi campo de conciencia–.

Si este análisis es exacto en su conjunto, habrá que ver en lo que yo llamo «yo» no una realidad aislable, ya sea un elemento o un principio, sino un *acento* que confiero no a mi experiencia en su totalidad, sino a tal porción o a tal aspecto de esta experiencia que pretendo salvaguardar particularmente contra tal ataque o tal posible

infracción. Es en este sentido como a menudo se ha hecho resaltar, con razón, la imposibilidad de asignar a este yo fronteras precisas. Esto es evidente desde el momento en el que se ha comprendido que este yo no es en modo alguno un lugar. Sin embargo, por otra parte, y no se podría repetir demasiado, este yo es, a pesar de todo, *aquí*, *ahora*; o por lo menos hay entre estos datos tales afinidades que no se las puede verdaderamente disociar. Confieso que no veo de ninguna manera cómo un ser para el que no hubiera ni aquí ni ahora podría manifestarse además como yo. De ahí se sigue paradójicamente que este acento del cual he hablado no puede dejar de tender a captarse a sí mismo como un enclave, es decir, precisamente como aquello que él no es; y sólo le corresponderá a una reflexión superior denunciar el carácter engañoso de esta localización.

Enclave, he dicho, pero enclave en movimiento, y más esencialmente todavía, vulnerable. Una parcela en carne viva. Aquí encontrarían naturalmente su sitio los análisis incomparables de Meredith en *El egoísta*. Quizá nadie ha llevado tan lejos el análisis de una susceptibilidad de la que la expresión amor propio sólo da cuenta imperfectamente. Esta susceptibilidad, en efecto, existe a base de angustia antes que de amor. Saturado por mí mismo, vigilo todo lo que, procediendo del mundo inquietante, a veces amenazante y a veces cómplice, en el que estoy sumergido, vendrá a curar balsámicamente o, por el contrario, a ulcerar esta herida que llevo en mí, *que soy yo*. Aquí sorprende la analogía con el que le duele un diente, un flemón, y que experimenta cautelosamente el frío o el calor, lo ácido o lo azucarado. Pero ¿qué es en definitiva esta angustia o esta herida? Hay que responder que es, ante todo, la experiencia descuartizante de una contradicción entre el todo al que aspiro a poseer, a anexionarme, o incluso, por absurdo que sea, a monopolizar, y la conciencia oscura de esta nada, de esta nulidad que soy después de todo; pues, otra vez, no puedo afirmar nada de mí mismo que sea auténticamente yo mismo; nada que sea permanente, nada que esté fuera del alcance de la crítica y de la duración. De ahí esa necesidad loca de confirmación por lo exterior, por el otro, esa paradoja en virtud de la cual es del otro y sólo de él de donde a fin de cuentas el yo más centrado sobre sí mismo espera su investidura.

Esta contradicción se manifiesta aquí por todas partes. En ningún sitio aparece más de relieve que en la actitud tan bien designada por el lenguaje corriente bajo el nombre de *pose*. El que adopta

una pose, aquél que sólo parece estar preocupado por los demás, en realidad no está ocupado más que consigo mismo. El otro, en efecto, sólo le interesa en la medida en que es capaz de formarse de él una imagen favorable que a su vez aquél hará suya. El otro reflexiona, le devuelve esa imagen que le encanta. Sería interesante investigar cuál es el clima social que más favorece la pose, cuáles son, por el contrario, las condiciones más apropiadas para no fomentarla. Se puede decir, en general, que en un medio viril la pose es inmediatamente desenmascarada y ridiculizada. En la escuela o en el cuartel, el que adopta una pose apenas tiene posibilidades de imponerse. Se crea infaliblemente un consenso contra él, se le cala de parte a parte, cada uno le acusa de contravenir un cierto pacto implícito, el de la pequeña comunidad a la que pertenece; no se podría dar exactamente la fórmula de aquél; pero lo que se puede decir es que aquí se percibe nítidamente la incompatibilidad entre una cierta realidad en la cual todos participan y una fanfarronada que la degrada y traiciona. Por el contrario, cuanto más artificial e irreal y, en cierto sentido, afeminado sea el ambiente, esta incompatibilidad se notará menos. En tal ambiente todo, en el fondo, es solamente opinión y apariencia, de lo que se sigue que la seducción y el halago tienen aquí la última palabra. Ahora bien, la pose es una manera de halagar, una manera de cortejar aparentando ser necesario.

Lo que encontramos siempre en la base es la complacencia en sí mismo y, añadiría, la pretensión. Este último término, por su misma ambigüedad, es particularmente instructivo. Pretender no es sólo aspirar o ambicionar, es también simular. Y, en efecto, la simulación está contenida en la pose: no hay más que acordarse, para darse cuenta, de lo que es la afectación en todas sus formas. A partir del momento en el que me preocupo del efecto que hay que producir sobre el otro, todos mis actos, todas mis palabras, todas mis actitudes pierden su autenticidad; y todos sabemos lo que puede ser incluso una simplicidad estudiada o fingida.

Pero aquí se impone una advertencia capital. Por el hecho mismo de que el otro no es tratado por mí más que como una caja de resonancia o un amplificador, tiende a convertirse para mí en una especie de aparato que puedo o creo poder manipular, o del que puedo disponer; me formo una idea de él y, cosa extraña, esta idea puede convertirse en un simulacro, en un sustituto del otro, al cual me veré llevado a referir mis actos, mis palabras. Posar, en el fon-

do, es siempre posar ante uno mismo. «Posar para la galería», se dice familiarmente, pero la galería sigo siendo yo. Más rigurosamente, se podría decir que el otro es el *medium* provisional, y como accesorio, a través del cual llego a formarme una cierta imagen, un cierto ídolo de mí mismo; habría que poder seguir la pista del trabajo de estilización por el que cada uno llega a trazarla. Este trabajo puede ser favorecido tanto por el fracaso social como por el éxito. El que posa, ridiculizado por sus compañeros, concluirá la mayoría de las veces de este chasco que es cosa de imbéciles, y se cerrará celosamente en un pequeño santuario privado donde se encuentre solo con su ídolo.

Nos encontramos aquí con ciertos análisis cauterizadores a los que los adversarios del romanticismo han sometido el culto del yo. Pero, nos preguntaremos, ¿no hace falta evitar llevar las cosas hasta el extremo? ¿Acaso no hay una condición normal del yo que no debería ser confundida con sus deformaciones o sus perversiones? La cuestión es muy delicada. No se confunde en absoluto con un problema técnicamente filosófico que no tenemos por qué abordar aquí, y que trata de la existencia misma de un principio superior de unidad que preside el desarrollo personal. Lo que nos importa aquí es saber solamente en qué condiciones tomo conciencia de mí como yo mismo. Estas condiciones, hay que repetirlo, son esencialmente sociales. Hay motivos para pensar, en particular, que el régimen de perpetua competición al que está sometido el individuo en el mundo contemporáneo no puede sino acrecentar, exasperar la conciencia del yo. No dudaré en decir que, si se quiere luchar efectivamente contra el individualismo en lo que tiene de más deformante, habrá que encontrar la manera de romper con el sistema asfixiante de exámenes y de oposiciones en el que se debate nuestra juventud. «Yo, no tú: yo antes que tú»: nunca se repetirá suficientemente hasta qué punto este régimen de competición ha contribuido a debilitar, a volver anémico, el sentido auténticamente comunitario que se manifiesta, por el contrario, en el seno de un equipo digno de este nombre. Este régimen incita, en efecto, a cada uno a compararse con el otro, a darse una nota o una clasificación respecto del otro. No dejemos de señalar algo que es esencial para nuestro propósito: un régimen tal, que exacerba la conciencia del yo, o si se quiere el amor propio, es al mismo tiempo el más despersonalizante que pueda existir; pues lo que realmente tiene

valor en nosotros es aquello que no es comparable, aquello que no tiene proporción con otra cosa. Pero desgraciadamente sobre este punto parece que se haya encontrado gusto en acumular todas las confusiones, y no hay que dudar al decir que las responsabilidades de aquellos que han pretendido exaltar el culto del yo son aquí aplastantes. Quizás no hay error más funesto que el que consiste en concebir el yo como el reducto o la guarida de la originalidad. Para comprenderlo mejor hay que hacer intervenir aquí la noción injustamente desacreditada de los *dones*. Lo mejor de mí no me pertenece, no soy en absoluto su propietario, sino sólo depositario. No tiene ningún sentido preguntarse, a no ser en un registro metafísico que actualmente ya no es el nuestro, de dónde vienen estos dones, cuál es su procedencia. Por el contrario, lo que importa de entrada es saber qué actitud adoptaré ante ellos. Si los miro como un depósito que estoy obligado a hacer fructificar, es decir, en el fondo como la expresión de una llamada que me ha sido dirigida, o incluso a veces como la expresión de una cuestión que se me ha planteado, no pensaré en enorgullecerme por ello y en pavonearme delante de otros, es decir, de nuevo ante mí mismo. Pero si lo pienso bien, no hay nada en mí que no pueda o no deba ser considerado como don. Es una pura ficción imaginar un yo preexistente al cual se le hubieran conferido en virtud de cierto derecho o como retribución de méritos previamente poseídos.

¿Qué se habrá de decir, pues, sino que debo desenmascarar la ilusión infinitamente tenaz, es cierto, a la que cedo cada vez que me considero como investido de privilegios indiscutibles que hacen de mí el centro de mi universo y considero, al mismo tiempo, a los otros sea como obstáculos que superar o evitar, sea, nuevamente, como ecos amplificadores llamados a favorecer mi natural complacencia conmigo mismo? Propondré calificar esta ilusión como egocentrismo moral, lo cual resalta con nitidez hasta qué punto está enraizada en nuestra misma condición. En efecto, al igual que las nociones cosmográficas que podemos poseer no nos impedirán mantener la impresión inmediata de que el sol y las estrellas giran alrededor de la Tierra, del mismo modo no nos es posible escapar completamente aquí abajo al prejuicio por el cual cada uno de nosotros tiende a establecerse como centro alrededor del que gravita todo el resto, sin más función que gravitar. No es menos cierto que este prejuicio, sean cuales sean las apariencias ventajosas con las

que se adorna en los grandes egoístas, sólo es, en última instancia, la transcripción de una exigencia puramente biológica, puramente animal; y las filosofías nefastas que principalmente en el siglo XIX han intentado emprender la justificación de esta posición no sólo han significado una regresión con relación a la sabiduría secular de la humanidad civilizada: no se puede poner en duda ni un instante que han contribuido directamente a precipitar a los hombres en el caos en el que se debaten hoy.

¿Se ha de decir por ello que a esta egolatría, a esta idolatría del yo, haya que oponerle una doctrina racionalista de lo impersonal? Creo que nada sería tan falso como pensar eso. En la medida en que los hombres han sido capaces de experimentar semejante doctrina, hay que reconocer que ésta se ha revelado como decepcionante hasta el extremo. Más exactamente, una experiencia tal no ha sido nunca ni podrá ser jamás efectiva: es, en efecto, esencial a esta doctrina no poder ser verdaderamente vivida, excepto por algunos teóricos que sólo están a gusto entre las abstracciones, pero que pagan esta facultad con la pérdida de todo contacto real con los seres y, añadiría, con las grandes realidades simples de la existencia. Para la inmensa mayoría de los humanos, las entidades que tal racionalismo pretende señalar como objeto para la reverente atención de todos sólo son simulacros tras los cuales vienen a refugiarse pasiones incapaces de tomar conciencia de sí mismas. El pecado de los ideólogos, que habrá podido ser no sólo constatado sino también sufrido en sus efectos desastrosos por nuestra generación, como por la de finales del siglo XVIII y la del Segundo Imperio, quizá consiste ante todo en hacer proliferar hasta el infinito la mentira interior, en espesar hasta convertirlo casi en inextirpable el revestimiento que se interpone entre el ser humano y su naturaleza verdadera.

Pero, al mismo tiempo, parece que estemos en condiciones de captar lo que de más característico hay en lo que hoy se coincide en designar con el nombre de persona. Mientras el individuo se deja legítimamente asimilar a un átomo arrastrado por un torbellino, o si se quiere, a un simple elemento estadístico, porque la mayor parte de las veces sólo es una simple muestra entre una infinidad, ya que las opiniones que él tiene por suyas reflejan pura y simplemente las ideas recibidas en su entorno y vehiculadas por la prensa que lee cotidianamente, de manera que no es, como he tenido ocasión de escribir, más que lo anónimo, un «se» en estado parcelario; mientras se ilusiona inevitablemente acerca de la autenticidad de sus reacciones, de manera que *padece* mientras se figura estar actuando, lo propio de la persona consiste por el contrario en afrontar directamente una situación dada y, añadiría, en comprometerse efectivamente. Pero de este modo, nos preguntaremos, ¿acaso no volvemos a encontrar el yo? No lo creo. Entendámoslo bien: no se trata de concebir la persona como una cosa distinta de esa otra cosa que sería el yo, como una especie de compartimento separado. Una representación así no correspondería a nada. Hay que ir más lejos: la persona no puede tampoco ser contemplada como un elemento o como un atributo del yo. Mejor sería decir que es una exigencia que ciertamente surge en lo que me aparece como siendo mío o como siendo yo, pero esta exigencia no toma conciencia de sí más que convirtiéndose en una realidad: no puede, pues, de ninguna manera ser asimilada a un capricho; digamos que pertenece al orden del «yo quiero», y no del «yo querría». Yo me afirmo como persona en la medida en que asumo la responsabilidad de lo que hago y de lo que digo. Pero ¿ante quién soy o me reconozco responsable? Hay que responder que lo soy, al mismo tiempo, ante mí mismo *y* ante el otro, y que esta conjunción es precisamente característica del compromiso personal, que es la marca propia de la persona. No permanezcamos más tiempo en lo abstracto, donde siempre se corre el riesgo de ser prisioneros de las palabras. Admitamos que experimento la necesidad, o que creo estar en la obligación de poner a tal persona en guardia contra otra: decido escribirle una carta con este fin. Si no firmo mi carta, permanezco en el terreno del juego, de la diversión, añadiría con gusto de la mistificación; me reservo la posibilidad de rechazar mi acto; me mantengo deliberadamente en una zona de alguna manera intermedia entre el sueño y la realidad, aquella en la que triunfa la complacencia consigo mismo, patria predilecta de aquellos que se han hecho en nuestros días campeones del acto gratuito. A partir del momento, por el contrario, en que he firmado mi carta, he asumido la responsabilidad, es decir, que por adelantado he cargado con las consecuencias. He creado no sólo para el otro sino también para mí algo irrevocable. He introducido en la existencia, por voluntad propia, determinaciones nuevas que recaerán con todo su peso sobre mi propia vida. Esto no excluye, bien entendido, la posibilidad de que

escribir esta carta haya sido en sí una acción reprensible, quizá incluso criminal. No por ello deja de haber una diferencia radical de calidad, o más exactamente de peso, entre esta acción y la que habría consistido en escribir la carta sin firmarla. Digamos además que tiendo a afirmarme como persona en la medida en que, asumiendo la responsabilidad de mis actos, me comporto como un ser real, participando en una cierta sociedad real (y no como un soñador que tendría el singular poder de modificar sus sueños, pero sin tener que preguntarse si esta modificación repercute en el más allá hipotético donde existen los otros). Podríamos decir además, y desde el mismo punto de vista, que yo me afirmo como persona en la medida en que creo realmente en la existencia de los otros y en la medida en que esta creencia tiende a dar forma a mi conducta. ¿Qué es aquí creer? Es realizar o incluso afirmar esta existencia en sí misma, y no sólo en sus repercusiones respecto a mí.

Persona-compromiso-comunidad-realidad: hay ahí una especie de cadena de nociones que no se dejan deducir, propiamente hablando, las unas de las otras –nada más falaz, por otra parte, que la creencia en el valor de la deducción–, sino que se pueden captar en su unidad por un acto del espíritu que convendría designar no por el término manoseado de intuición, sino por el menos usado de *synidèse*[1], el acto por el cual un conjunto es mantenido bajo la mirada del espíritu.

Tal como lo daba a entrever hace un momento, no se puede decir en rigor que la persona sea buena en sí o que ella sea un bien: más exactamente, la verdad es que ella rige la existencia de un mundo donde hay un bien y un mal. Me inclinaría a pensar que el yo, en la medida en que permanece encerrado en sí mismo, es decir, prisionero de su propio sentir, de sus codicias así como de la sorda ansiedad que lo corroe, está realmente más acá tanto del mal como del bien. Aún no ha despertado, literalmente, a la realidad. Y conviene preguntarse si no existe una infinidad de seres para los que este despertar no se ha producido verdaderamente nunca: estos seres no están, sin duda, directamente al alcance del juicio. Iría aún más allá: me parece que cada uno de nosotros, en una parte considerable de su vida o de su ser, está todavía dormido, es decir, evoluciona al margen de lo real, como un ser víctima del sonambulismo. Digamos que el yo como tal está sometido a una especie de fascinación difusa que se localiza casi al azar en los objetos a los cuales se atribuyen a veces el deseo y a veces el temor. Pero precisamente a este estado se opone lo que creo que es la característica esencial de la persona, a saber, la disponibilidad.

Esta palabra, bien entendido, no significa en modo alguno vacuidad, como cuando se habla de «local disponible», sino que más bien designa una aptitud para darse a lo que se presenta y vincularse mediante este don; o incluso para transformar las circunstancias en ocasiones, digamos que hasta en favores: a colaborar así con su propio destino confiriéndole su impronta propia. Se ha dicho a veces en nuestros días: «la persona es vocación»; es verdad, si se restituye al término vocación su valor propio, que es ser una llamada, o más precisamente una respuesta a una llamada. Por lo demás, no se debería ser víctima de una mitología. En efecto, depende de mí que esta llamada sea reconocida como llamada, y en este sentido, por singular que sea, es cierto decir que dimana a la vez de mí y de otra parte; o más bien captamos en ella la más íntima conexión entre lo mío y lo que es de otro, conexión nutricia o constructiva que no puede aflojarse sin que el yo padezca anemia y se incline hacia la muerte.

Quizá se podría aclarar esto observando que cada uno de nosotros se presenta desde el principio a los demás y a sí mismo como un cierto problema cuyas circunstancias, sean las que sean, no bastan para dar con la solución. Empleo de mala gana este término de problema, que me parece verdaderamente inadecuado. ¿Acaso no está claro que, si considero al otro como una especie de maquinaria exterior a mí, cuyo resorte y modo de funcionamiento hay que descubrir, nunca llegaré más que a obtener de él, admitiendo incluso que llegue a desmontarlo así, un conocimiento totalmente exterior y que lo niega de alguna manera en tanto que ser real? Habría que ir más lejos incluso: un conocimiento semejante es propiamente sacrílego y destructivo, no va sino a despojar a su objeto de su valor único y, al mismo tiempo, *lo degrada efectivamente*. Esto significa –y nada puede ser más importante clarificar– que el conocimiento de un ser individual no es separable del acto de amor o de caridad por el cual este ser se establece en lo que lo constituye como criatura única, o si se quiere, como imagen de Dios: esta expresión tomada del lenguaje religioso es, sin duda, la que traduce

1. Del verbo griego συνοράω, que significa percibir, observar, darse cuenta claramente (N. de la T.).

con más exactitud la verdad que tengo en cuenta ahora mismo. Pero no es menos necesario recordar que esta verdad puede ser desconocida activamente en cada momento y por cada uno de nosotros, y que siempre habrá en la experiencia algo para dar la razón a quien, siguiendo a los cínicos de todos los tiempos, pretende reducir a sus semejantes a pequeñas maquinarias cuyos movimientos son fáciles de controlar o de regular a placer.

Estas observaciones no son menos directamente aplicables, por supuesto, a la relación que me vincula a mí mismo, a la aprehensión por la cual me es dado captar mi propio ser. Es cierto que puedo concebirme también como puro mecanismo y dedicarme esencialmente a tratar de controlar lo mejor posible la máquina que soy; desde este mismo punto de vista puedo mirar el problema de mi vida como un problema de puro rendimiento. Todo esto no tiene en sí nada de contradictorio. Sin embargo, la reflexión más simple muestra que esta maquinaria está inevitablemente al servicio de ciertos fines que me corresponde plantear, y que no serán tales más que por el acto por el cual yo los reconozco y los establezco. La experiencia muestra sólo que este acto puede permanecer casi insospechado para aquel mismo que lo realiza. Si, efectivamente, acepto de manera pasiva un conjunto de consignas que parecen haberme sido impuestas por el entorno al que pertenezco de nacimiento, por el partido al que me he dejado afiliar sin ninguna reflexión auténtica, etc., entonces todo ocurre como si yo no fuera realmente más que un instrumento, un simple engranaje, en resumen, como si el poder humano por excelencia, que consiste en actuar, me hubiera sido negado. Pero al mismo tiempo la reflexión nos muestra que esto supone el acto por el que la persona se desconoce a sí misma, o más exactamente, enajena lo único que puede conferirle su dignidad propia.

¿Qué es, pues, este principio que así le es dado poder desconocer o, por el contrario, salvaguardar y promover? Es fácil discernirlo penetrando en el sentido de la noción de disponibilidad a la que recurría hace poco. El ser disponible se opone a aquél que está ocupado o saturado de sí mismo. Está tendido hacia fuera de sí, dispuesto a consagrarse a una causa que lo sobrepasa, pero que al mismo tiempo hace suya. Y aquí la idea de creación, de potencia y de fidelidad creadora es la que se nos impone. Nos engañamos, en efecto, al confundir crear y producir. Lo que es esencial en el creador es el acto por el que se pone a disposición de algo que sin

duda, en un cierto sentido, depende de él para ser, pero que, al mismo tiempo, se presenta a él como más allá de lo que él es y de lo que puede juzgarse capaz de sacar directa e inmediatamente de sí. Esto se aplica con toda evidencia al artista, a la misteriosa gestación, la única que hace posible la aparición de la obra de arte. No es necesario insistir en ello. Pero lo que es necesario recordar es que el proceso creador, aun siendo menos manifiesto, no es menos efectivo allí donde se realiza un progreso personal, sea el que sea. Sin embargo aquí lo que le corresponde crear a la persona no es una obra en cierto modo exterior a ella y capaz de presentar una existencia independiente; se trata de ella misma. ¿Cómo no reconocer que la persona no se deja concebir fuera del acto por el cual ella se crea, pero al mismo tiempo que esta creación pende, en cierto modo, de un orden que la sobrepasa? Este orden a ella le parecerá que lo inventa, que lo descubre, y la reflexión mostraría además que entre invención y descubrimiento siempre hay continuidad, a pesar de que entre la una y el otro se pueda establecer una demarcación tan rigurosa como la que admite ordinariamente el sentido común.

Si esto es así, habrá que decir que la persona no podría ser asimilada de ninguna manera a un objeto del cual podamos decir *que está ahí*, es decir, que está dado, presente ante nosotros, que forma parte de una colección esencialmente numerable, o incluso que es un elemento estadístico susceptible de entrar, como tal, en los cálculos de un sociólogo que procede como un ingeniero. O bien, considerando las cosas ya no desde fuera sino desde dentro, desde el punto de vista de la persona misma, no parece en rigor que pueda afirmar de sí misma: yo soy. Ella se capta menos como ser que como voluntad de superar lo que en total es y no es, una actualidad en la que se siente, a decir verdad, comprometida o implicada, pero que no la satisface: que no está a la altura de la aspiración con la que se identifica. Su lema no es *sum*, sino *sursum*.

Aquí, a buen seguro, conviene tener cuidado. Desde luego no hay que subestimar el peligro de un cierto romanticismo propio de todas las épocas, y que consiste en despreciar sistemáticamente lo que es, considerando cierto posible, confusamente entrevisto y deseado, y cuya trascendencia parece ligada al hecho de que no está y quizá no llegará nunca plenamente a realizarse. Aquí no se trata de una aspiración de este tipo; pues esta aspiración compete en el

fondo al yo, y no a la persona; no es todavía más que una modalidad de la complacencia de sí mismo. Aquí, como creo que en cualquier otra parte, conviene poner en primer plano la exigencia de encarnación. Lo que he querido decir es simplemente que la persona sólo se realiza en el acto por el que tiende a encarnarse (en una obra, en una acción, en el conjunto de una vida), pero que al mismo tiempo es esencial a ella no paralizarse o cristalizarse nunca de manera definitiva en esta encarnación particular. ¿Por qué? Porque participa de la plenitud inagotable del ser del que emana. Ahí está la razón profunda por la cual es imposible pensar la persona o el orden personal sin considerar al mismo tiempo lo que está más allá de ella o de él, una realidad suprapersonal que preside todas sus iniciativas, que es a la vez su principio y su fin. Aquí habría que señalar, si tuviera ocasión, tan claramente como fuera posible la oposición –decir diferencia sería demasiado poco– entre esta realidad suprapersonal y sus parecidos, yo diría más bien sus caricaturas, que no son más que ídolos y que han dado lugar al inverosímil pulular de falsas religiones cuyo teatro es, por desgracia, nuestra época.

Aquí se plantea la cuestión capital sobre la que quiero atraer su atención al terminar esta exposición: ¿Por qué signo se puede reconocer si la persona se supera, se trasciende efectivamente o, por el contrario, si retrocede, de alguna manera, más acá de sí misma? Esta cuestión adquiere hoy una agudeza trágica, ante las multitudes fascinadas, fanatizadas que, apoyadas en órdenes aceptadas sin rastro de control o de reflexión, se han lanzado a la muerte cantando. ¿Se puede hablar aquí verdaderamente de superación? ¿Lo personal se realiza en lo supra-personal? No creo que se pueda responder a esta cuestión con un sí o un no puro y simple. Seguramente hay en este sacrificio como un presentimiento o una aspiración que le confiere una innegable nobleza y lo sitúa infinitamente por encima de toda conducta inspirada en cálculos egoístas. Pero al mismo tiempo, ¿cómo no reconocer que esta especie de heroísmo colectivo, en la medida en que participa de la embriaguez, se asemeja, de manera inquietante, a comportamientos infrahumanos, y como ellos cae más acá del orden donde los valores auténticos encuentran su expresión? Me parece que es precisamente desde el punto de vista de estos valores –y de estos valores solamente– como puede ser realizada la indispensable discriminación cuya necesidad resaltaba

antes. Pero lo propio de estos valores es ser universales; y si dejamos de lado por un instante el caso del artista propiamente dicho, que compete a una jurisdicción metafísica especial, tendremos que constatar que entre estos valores universales hay dos que se imponen ante todo a la razón: valor de verdad y valor de justicia. Y me atrevo a afirmar recíprocamente que toda «religión» que tiende a anular, aunque fuera momentáneamente, este sentido, demuestra con ello mismo que tiende a degradarse en idolatría. Apenas he de insistir sobre los corolarios terriblemente concretos que conllevan estas proposiciones, impregnadas sin embargo, en apariencia, de un carácter de generalidad tan anodina. Está claro, en particular, que cualquier concesión hecha sea al racismo sea a una ideología nietzscheana o pseudo-nietzscheana, que atribuye a los *amos* el derecho soberano de tratar los hechos como una materia plástica e impunemente deformable, está claro, digo, que cualquier paso en tales direcciones no corresponde en absoluto a una superación, sino a una regresión: nunca se será demasiado severo con aquellos que sobre este punto han sembrado en nuestros días la confusión en los espíritus.

No querría que se confundiera el sentido de estas indicaciones: no se trata de volver al racionalismo sombrío y mezquino que ha sido desgraciadamente desde hace cuarenta años nuestro evangelio oficial; pero la exigencia de universalidad no puede prescribir; las auténticas filosofía y teología cristianas tienen la gloria imperecedera no sólo de no haberla desconocido jamás, sino de haberla llevado a su cima y haberla fundado sobre las bases indestructibles del ser. Es importante incorporar esta exigencia a las modalidades más concretas de la experiencia humana, sin despreciar jamás ninguna, sino reconociendo, por el contrario, que la más humilde, con tal de ser vivida plenamente, es susceptible de una profundización indefinida.

No se me tendrá en cuenta si concluyo esta conferencia con un aforismo de Gustavo Thibon, que ustedes han oído aquí mismo hace unos días, y que me parece traducir admirablemente esta exigencia de encarnación a la cual la persona no se puede sustraer sin traicionar su misión verdadera, sin perderse en los espejismos de lo abstracto, sin reducirse paradójicamente a una determinación indigente de este yo que ella pretendía falazmente desbordar en todos los sentidos.

«Te sientes constreñido. Sueñas evasión. Pero defiéndete de los espejismos. Para evadirte no corras, no huyas. Más bien excava este lugar estrecho que se te ha dado: allí encontrarás a Dios y todo. Dios no flota sobre tu horizonte, duerme en tu espesor. La vanidad corre, el amor excava. Si huyes fuera de ti mismo, tu prisión correrá contigo y se estrechará con el viento de tu carrera: si te adentras en ti mismo, ella se ensanchará en paraíso».

ESBOZO DE UNA FENOMENOLOGÍA Y UNA METAFÍSICA DE LA ESPERANZA

A Henri Pourrat

En un estudio como el que emprendo aquí no podría tratarse de partir de una cierta definición cuyo contenido nos empeñaríamos en explicitar progresivamente, sino de recurrir más bien a una cierta experiencia que hay que suponer presente en aquél a quien se dirige. Esta experiencia, que es la del «yo espero», como la experiencia fundamental de la fe es la del «yo creo», tendremos motivos para purificarla; o más exactamente, tendremos que pasar de esta experiencia en estado diluido o distendido a esta misma experiencia conseguida –no digo absolutamente concebida– en su tensión más alta o, incluso, en su punto supremo de saturación.

Por tanto, no habrá que extrañarse de verme partir de un «yo espero» degradado, que constituirá para nosotros una verdadera marca negativa.

«Espero que Jacques llegue mañana para almorzar, y no después de mediodía»: qué otra cosa quiere decir sino que lo anhelo, pues tengo el deseo de ver que Jacques se queda conmigo el mayor tiempo posible; *y* tengo razones para pensar que será efectivamente así: sé que no piensa volver a su oficina y podrá coger un tren por la mañana, etc.

Seguramente ya distinguimos aquí dos elementos que volveremos a encontrar siempre: el anhelo, una cierta creencia. Sin embargo, puedo hablar aquí de estado diluido porque en tal caso estoy cerca de lo que se puede llamar el punto de indiferencia: después de todo no es importante que Jacques sólo llegue a las cinco; nada hay en ello que *me preocupe* verdaderamente: observemos esta expresión de la que tendremos que acordarnos; también observo que las razones para esperar aquí son totalmente exteriores a mí mismo, exteriores a mi ser, muy lejos de estar arraigadas en el fondo

de lo que soy. En el fondo se trata simplemente de un cálculo de las oportunidades que pongo delante de mí, de la solución de un pequeño problema práctico de probabilidades. Por lo demás, si encuentro a Jacques aburrido o inoportuno, podrá ser que yo diga: *temo* que ya no llegue para almorzar.

Supongamos ahora, por el contrario, que paso por una prueba, bien privada bien común al grupo al que pertenezco: aspiro a una cierta liberación que ponga fin a esta prueba. El «yo espero», considerado con su fuerza, está orientado hacia una salvación. Para mí se trata verdaderamente de salir de las tinieblas en las que estoy actualmente sumergido, y que pueden ser las tinieblas de la enfermedad, de la separación, del exilio, de la esclavitud. Es imposible evidentemente en tales casos disociar el «yo espero» de un cierto tipo de situación al que conduce. La esperanza se sitúa en el marco de la prueba a la que no sólo corresponde, sino que es una verdadera *respuesta* del ser. He usado el término metafórico de las tinieblas, pero aquí esta metáfora no tiene nada de accidental. Es cierto que en cualquier prueba del orden aquí considerado me veo privado durante un tiempo indeterminado de una cierta luz a la que aspiro. Por otra parte, diría de buena gana que toda prueba de este tipo puede asimilarse a un modo de cautividad.

Intentemos apurar más de cerca el sentido de esta palabra, o incluso desentrañar las características de cualquier situación que se deje traducir por las palabras «estar cautivo de». Se trata evidentemente de cierto padecer: pero ¿en qué condiciones el padecer puede llegar a ser una experiencia de cautiverio? Hay que subrayar el papel que juega aquí la duración: me considero cautivo si me encuentro no sólo arrojado, sino comprometido, por una coacción exterior, con un modo de existencia que se me impone y conlleva restricciones de todo tipo respecto a mi propio actuar. Además, lo que caracteriza a todas las situaciones que evocamos en este momento es que implican invariablemente la imposibilidad a la que me veo reducido, no necesariamente de moverme o de actuar de una manera relativamente libre, sino de *acceder a una cierta plenitud vivida, que puede ser una plenitud del sentir o incluso del pensamiento propiamente dicho*: está bien claro, por ejemplo, que el artista o el escritor que sufre una esterilidad prolongada tiene literalmente conciencia de estar en prisión, o si se quiere, en el exilio, como si estuviera realmente sustraído a la luz en la cual tiene normalmente su ser. También se puede decir, consecuentemente, que toda cautividad participa de la alienación. Puede darse que, arrancándome de mí mismo, me permita tomar conciencia de un modo mucho más agudo, como no habría podido hacerlo sin ella, de la integridad perdida y que ahora aspiro a reencontrar. Así le ocurre, por ejemplo, al enfermo, en quien la palabra salud despertará una riqueza de armónicos generalmente insospechada por el hombre sano. Pero además sería necesario preguntarse por lo que hay de positivo, y aunque también de ilusorio, en esta idea de salud tal como la acaricia el enfermo. Un problema parecido se plantea allí donde el ser querido cuya desaparición lamento me parece más real y más claro, ahora que lo he perdido, que cuando podía mantener con él relaciones directas y recíprocas.

No entraré en los detalles de una discusión que nos sacaría de nuestro asunto. Sólo señalaré que esta dialéctica no parece abrirnos el camino de la esperanza; todo lo contrario, corre el peligro de acorralarnos en una angustia sin salida, de aprisionarnos en una experiencia desmembradora, la cual opone irreductiblemente *un dado* y *un rememorado* que, lejos de poder fundirse, están abocados a desmentirse incansablemente el uno al otro. Todo lo que se puede decir es que esta dialéctica tiene como resultado hacer brotar la situación fundamental a la que la esperanza tiene la misión de responder como a una llamada de auxilio. Pero, se objetará, ¿no hay, a pesar de todo, situaciones en las que lo trágico parece ausente, y que sin embargo por naturaleza favorecen o incluso suscitan la intervención de la esperanza? Se puede pensar por ejemplo en la mujer que espera un hijo y que está literalmente habitada por la esperanza. Pero me parece que tales ejemplos, incluso el del adolescente que espera ansioso el amor, vienen a confirmar lo que se ha dicho más arriba. En efecto, el alma se vuelve siempre hacia una luz que ella no ve todavía, hacia una luz que nacerá, con la esperanza de ser arrancada de su noche actual, noche de espera, noche que no puede prolongarse sin entregarla a todo lo que la arrastra, de algún modo orgánicamente, hacia la disolución. ¿Y no es acaso desde este punto de vista, por decirlo de paso, como se explican las singularidades, incluso las aberraciones que se constatan tan frecuentemente en el adolescente o en la mujer embarazada?

En realidad, probablemente haya que dar un paso más en esta dirección y reconocer, en un sentido que, por lo demás, no es aquél

en el que Platón y el espiritualismo tradicional se habrían valido de esta metáfora, que hay un aspecto completamente general de la existencia humana según el cual ésta aparece como cautividad, y que allí donde se presenta según este perfil es donde precisamente aquella es, si se puede decir, propensa a la esperanza. Se verá además fácilmente –y quizá tendremos ocasión de darnos cuenta de ello mejor por lo que sigue– que existe también una posibilidad permanente de degradación de esta existencia, al término de la cual ésta fatalmente se hace cada vez más incapaz para la esperanza. Por una paradoja sólo sorprendente para un pensamiento muy superficial, *cuanto menos se experimente la vida como cautividad, menos será capaz el alma de ver brillar esta luz velada*, misteriosa, que –ya lo sentimos antes de cualquier análisis– está en el hogar mismo de la esperanza. Es irrefutable, en particular, que un libre-pensamiento impregnado de naturalismo, en la medida en que se afana, con éxito desgraciadamente creciente, en desdibujar ciertos fuertes contrastes y en propagar por el mundo una claridad pálida de sala de conferencias, en la medida en que hace prevalecer, al tiempo, lo que he llamado la categoría de lo «simplemente natural», un libre-pensamiento dogmático y estandarizado a la larga se arriesga mucho con hacer perder a las almas hasta los rudimentos de la esperanza secular.

Pero ¿de qué esperanza se trata propiamente? ¿Cuál es exactamente su objeto?

Me parece muy importante señalar aquí, con relación a lo que acabo de decir de la existencia en general como cautividad, que la esperanza, por un *nisus* que le es propio, tiende irrevocablemente a trascender los objetos particulares a los que parece vincularse de entrada. Más tarde tendremos que reconocer nítidamente el alcance metafísico de esta observación. Pero ya desde ahora es posible ver la diversidad de tono que separa el «yo espero» considerado absolutamente y el «yo espero que». Esta distinción debe ponerse, a todas luces, en paralelo con la que rige cualquier filosofía religiosa y que contrapone «yo creo» y «yo creo que».

Otra advertencia de carácter igualmente previo al juicio se le impone, me parece, al filósofo. Trata de los caracteres fundamentales del sujeto en el «yo espero». Éste no es de ninguna manera idéntico al «yo» que está presente, o al menos siempre puede surgir, allí donde lo que está en cuestión no es la esperanza sino, por

ejemplo, la certeza o incluso la duda. Aquí tengo que referirme a un conjunto de reflexiones que desarrollé hace tiempo sobre Yo y el Otro[1]. El yo, decía, conlleva muy a menudo y casi invariablemente una referencia a otro, sentido o concebido como adversario o como testigo, o incluso requerido o supuesto como caja de resonancia o como rectificador. «Usted duda porque está mal informado, o porque le falta solidez interior o por cualquier otra razón; yo, yo estoy seguro y (se sobreentiende) yo me jacto de ello». O bien al contrario: «Usted, usted está seguro, en cambio, porque es ingenuo o está mal informado, o por cualquier otra razón; yo, por el contrario, que tengo más sentido crítico que usted, dudo».

No quiero naturalmente decir que *yo estoy seguro* o *yo dudo* implique inevitablemente esta toma de postura tan acentuada; pero lo cierto es que el sentido o la intención fundamental que anima el *yo estoy seguro* o el *yo dudo* no está en realidad desnaturalizada o deformada por la acentuación que acabo de mencionar. Algo totalmente distinto ocurre con el «yo espero». No hay ni puede haber aquí la nota de desafío, de provocación que se hace esencial tan fácilmente en el «dudo» y en el «estoy seguro». ¿En qué consiste esta diferencia? Ciertamente en que el «yo espero» no está orientado de la misma manera: aquí no hay afirmación dirigida *hacia* y al mismo tiempo *contra* un interlocutor presente o imaginado. Por supuesto, nada me impedirá decir en algunos casos «yo espero, mientras que usted no espera». Pero no existirá en absoluto el matiz de agresiva complacencia para consigo mismo que tan a menudo caracteriza, por el contrario, el «estoy seguro» o el «dudo».

Me parece que esto se iluminará a poco que nos tomemos la molestia de poner de manifiesto la diferencia entre esperanza y optimismo. Diferencia que puede parecer más bien de tipo musical que lógico y que, por tanto, hace que se desconozca con bastante facilidad, pero cuya importancia no debería subestimarse.

El optimista es quien tiene la firme convicción, o en algunos casos simplemente el vago sentimiento, de que las cosas «se arreglarán». Digo intencionadamente «las cosas»: puede tratarse, bien de una situación determinada, de una dificultad concreta, bien de dificultades, conflictos o contradicciones en general. Se sobreentiende que el optimismo puede manifestarse de modos muy distin-

1. Cf. conferencia anterior (N. de la T.).

tos; existe un optimismo puramente sentimental y un optimismo con pretensiones racionales (que a decir verdad quizás sólo es un sentimentalismo camuflado). Hay optimismos que pretenden fundarse tan sólo sobre consideraciones empíricas; y hay otros que, por el contrario, pretenden reposar sobre argumentos metafísicos, incluso teológicos. Sin embargo, me inclino a creer que estas diferencias son mucho menos profundas de lo que se podría pensar inicialmente. No es cierto, de ninguna manera, que el optimismo no suponga siempre una misma disposición, un mismo *habitus*. Quizá no existe optimismo profundo. La metafísica de Leibniz es profunda, ciertamente, pero no por ser optimista, sino por presentarse como una teodicea. En último análisis, el optimista en cuanto tal se apoya siempre en una experiencia en absoluto captada en lo más íntimo y lo más vivido de ella misma, sino, por el contrario, *considerada a una distancia suficiente* como para que ciertas oposiciones se atenúen o se fundamenten en una cierta armonía general. El optimista no duda en extrapolar las conclusiones a las que es llevado a poco que quiera considerar «las cosas» con una perspectiva suficiente y en un «espacio de tiempo» suficientemente amplio. «A la larga siempre se ha visto…», «no dejaremos de constatar…», «con tal de que uno no se deje paralizar…»: estas son las fórmulas que aparecen una y otra vez en los discursos de los optimistas. La palabra discurso, notémoslo bien, aquí es importante. El optimista es esencialmente disertador. Hay, en el desarrollo natural y orientado favorablemente al que se dedica con tanta complacencia, algo que llega a dar lugar de modo natural al desarrollo oratorio y a apuntarse a él. Notemos, entre paréntesis, que existe un pesimismo simétrico a este optimismo, oratorio también, y que no se distingue de él fundamentalmente en nada. Es, respecto del optimismo, lo que respecto de un vestido es ése mismo pero vuelto del revés.

Prolongando nuestras observaciones anteriores, diremos que este optimismo (o este pesimismo, que no es realmente distinto de él) permanece estrictamente inherente al «yo». El optimista aparece como un espectador dotado de una vista particularmente aguda. «Si usted tiene tan buen ojo como yo, no dejará de constatar que… Siendo sus ojos más defectuosos que los míos, no dude en fiarse de mi testimonio, de mi clarividencia…». Ciertamente hay que reconocer que, de hecho –y en un individuo dado, considerado en su

realidad concreta (no en los escritos de un teórico, sea economista o metafísico)–, el optimismo jamás se deja separar de un fe confusa que sólo puede ser ajena al espectador en tanto que tal: pero lo que importa aquí es el optimismo considerado en su esencia, es decir, justamente en cuanto que no implica la intervención de la fe, o incluso la participación directa, el compromiso, que se afirman cuando la vida deja de ser mirada simplemente desde fuera. Ya lo hemos visto, y lo reconoceremos cada vez con mayor claridad, que quien espera, a poco que esta esperanza sea real y no se reduzca a un deseo platónico, se manifiesta a sí mismo como implicado en cierto proceso; y sólo desde este punto de vista se puede dar razón de lo que hay de específico y, añadiría, de suprarracional, quizá también de suprarrelacional, en la esperanza, que, retomando la terminología a la que he recurrido tan a menudo, se presenta como misterio y no como problema. Se podría resaltar en el mismo sentido que la esperanza se deja representar muy difícilmente. Al tratar de representármela, me veo llevado casi fatalmente a desnaturalizarla y a tratarla, por ejemplo, como presunción. De esta manera somos llevados a interpretar «esperar» como «jactarse de». Pero en realidad, si llegamos a hacer memoria, o lo que es lo mismo, a imaginar con bastante fuerza lo que es esperar ante una de las situaciones evocadas más arriba, tendremos que reconocer que «yo espero» no significa en absoluto «Estoy en el arcano, en el consejo de Dios, o de los dioses, mientras que usted es un profano, y precisamente porque me beneficio de estas luces particulares puedo afirmar…». Una trascripción tal es absolutamente infiel, no tiene en cuenta lo que hay de humilde, de tímido, de *casto*, en la esperanza auténtica. La difícil tarea del filósofo consiste justamente en reaccionar con fuerza contra esta traducción y, al mismo tiempo, en comprender por qué es tan difícil de evitar. ¿Cómo no ver que la humildad, el pudor o la castidad se resisten esencialmente a dejarse reducir, es decir, a entregar su secreto al pensamiento raciocinante? De ahí la insuficiencia radical, la grosera inadecuación de las interpretaciones a las que se recurre tan a menudo para dar cuenta de lo que he llamado el misterio de la esperanza. Por ejemplo diremos de buena gana, ubicándonos desde un punto de vista naturalista: «La esperanza del enfermo, o del prisionero, o del exiliado, ¿no se reduce a fin de cuentas a una especie de rechazo orgánico a aceptar como definitiva una situación intolerable? Este rechazo mide lo

que queda de vitalidad en el sujeto, y ¿no se ratifica que si éste ha llegado a un cierto grado de desgaste o agotamiento se vuelve incapaz de mantener durante más tiempo la esperanza que lo sostenía incluso en las fases anteriores de su prueba?».

Pero es necesario reconocer que la noción de vitalidad a la que recurrimos aquí es, en sí misma, bastante vaga. Lo especialmente peculiar es la intención despectiva que rige esta cuestión: «Que nadie se haga ilusiones: la esperanza no es otra cosa que..., etc.». Así se pretende rebatir su carácter específico. A la reflexión le toca reconocer a qué responde esta preocupación por despreciar. Volveremos más adelante sobre este asunto. Por otra parte, hay que señalar que, sin duda, en esto puede darse un estado de adormecimiento del alma que tiende a paralizar toda reacción, sea la que sea; es evidente, por ejemplo, que el frío o el hambre pueden impedirme concentrar mi atención sobre una idea o, *a fortiori*, reflexionar. Nada sería más absurdo que extraer de todo ello conclusiones materialistas respecto de la naturaleza de la atención o de la reflexión. Por lo demás, la experiencia sí parece fundar que la esperanza es capaz de subsistir a una destrucción casi total del organismo; así pues, si esperanza es vitalidad, es en un sentido muy difícil de determinar y que no coincide con aquel sentido que conferimos a esta palabra cuando hablamos de la vitalidad de un cuerpo que goza de buena salud. De cualquier modo, en principio hay que plantear ciertamente que la idea de una física de la esperanza es absurda y, a juzgar por las apariencias, contradictoria: quizá incluso se podría sostener legítimamente que la esperanza coincide con el principio espiritual mismo. También hay que evitar creer que se podría dar cuenta del concepto desde predisposiciones psicológicas que, de hecho, siempre serán imaginadas *a posteriori*, para explicar algo que subsiste en sí como misterio. Además, para persuadirse de ello basta con observar que no podemos en absoluto saber antes de la prueba lo que ésta hará de nosotros, y de qué recursos dispondremos para hacerle frente.

La verdad es que sólo puede haber, propiamente hablando, esperanza donde interviene la tentación de desesperar; la esperanza es el acto por el cual esta tentación es activa o victoriosamente superada, sin que quizá esta victoria vaya acompañada necesariamente de un sentimiento de esfuerzo: incluso yo llegaría a afirmar que este sentimiento no es compatible con la esperanza pura.

¿Entonces qué es desesperar? No nos detengamos aquí en los síntomas, en las manifestaciones; ¿en qué consiste la esencia del acto de desesperación? Parece que fuera siempre una capitulación ante un cierto *fatum* planteado por el juicio. Pero la diferencia entre capitulación y no-capitulación, aunque cierta, es difícil de aquilatar. Supongamos que padezco una enfermedad crónica, y que no se vislumbra ninguna mejoría de mi situación. Puede llegar el momento en que yo mismo declare: «Soy incurable». O que sean los médicos quienes me anuncien, con o sin ambages, que según todos los indicios no me curaré (que me prevengan, por ejemplo, para ahorrarme decepciones que me desgastarían inútilmente). En el primer caso parece que yo decido, y que desafío a los que lo contradicen existentes o posibles. «Ustedes que pretenden ser entendidos declaran que puedo curarme; pero yo, que sé lo que estoy pasando, que conozco mi estado por dentro, yo les digo que se equivocan y que no me curaré». Así provoco una parada en mi propio estado y, de golpe, mis allegados y mi médico pretenderán sin duda que me ponga en las condiciones más desfavorables para una resistencia efectiva de mi organismo; ¿no se corre el riesgo de transcurrir como si mi organismo, desanimado por la sentencia, asumiera como tarea tener que confirmarla?; de tal manera que, lejos de limitarme a prever mi propio destino, yo lo habría realmente precipitado. Extrañamente, podría muy bien darse que las cosas no ocurran así en el segundo caso afrontado; puede darse que el juicio externo a mí que se me ha comunicado suscite en mí el poder no sólo de rechazarlo, sino de desmentirlo con los hechos. De todas maneras se puede decir que, en este segundo caso, yo no aparecería, en principio, como colaborando a mi propia curación, a no ser que ratifique y con ello haga mía la sentencia que se me ha comunicado. Pero sigue siendo verdad que se me ha otorgado cierto poder, cierto margen de contradicción, precisamente porque ha sido otro, y no yo, quien me ha declarado incurable.

Sin embargo, es importante aún distinguir aquí actitudes interiores profundamente diversas y que contribuyen a determinar el acontecimiento mismo. Capitular, en el sentido fuerte del término, no es sólo, quizás incluso no es en absoluto, aceptar la interrupción, o reconocer lo inevitable como tal: es *desprenderse* en presencia de esta parada, de este inevitable; es, en el fondo, renunciar a ser uno mismo, es ser fascinado por la idea de la propia destrucción hasta el

punto de anticiparse a esta destrucción misma. Aceptar, en cambio, es quizás cumplir y ser coherente, es decir, salvaguardar su integridad; no es porque me sepa condenado a no curarme jamás de esta enfermedad o a no salir de esta prisión, por lo que yo renunciaré, es decir, que consentiré ser desde este mismo momento el despojo en que me convertirá mi enfermedad o mi cautividad. Frente a la fascinación que podría ejercer sobre mí la imagen de esto, opongo, por el contrario, la voluntad de seguir siendo el que soy. Puede ser que por la aceptación de lo inevitable, que me resisto con todas mis fuerzas a anticipar, pueda reforzarme interiormente, demostrarme a mí mismo mi realidad, y al mismo tiempo trascender infinitamente este *fatum* ante el que me está vetado cerrar los ojos. Ahí está sin duda la fuerza, la grandeza del estoicismo. Pero hay al mismo tiempo que constatar que el estoico permanece encerrado en sí mismo: sin duda se consolida, pero no irradia. Diría incluso que nos presenta la más elevada expresión, el grado más alto de sublimación del «yo». Se comporta –y esto quiere decir sobre todo que se orienta interiormente– como quien no tiene prójimo, que sólo depende de sí, que sólo es responsable de sí mismo.

Está claro que en la esperanza hay algo que supera infinitamente a la aceptación, o más exactamente, podríamos decir que es una no-aceptación, aunque positiva, y que así se distingue de la rebelión. La no aceptación puede en efecto no ser más que una resistencia o una encogimiento; y en cuanto tal, es una impotencia, puede convertirse como su contrario, la abdicación, en una forma de deshacerse o claudicar. La cuestión capital para nosotros es saber cómo puede adquirir un carácter positivo. ¿Cómo puedo no crisparme al no aceptar, sino que por el contrario puedo descansar en esta no-aceptación? Aquí se impone la comparación con los ágiles movimientos del nadador o del esquiador experimentado. Pero la dificultad con la que nos topamos depende de concebir muy mal cómo puede haber en ello una flexibilidad y como una gracia en lo que se presenta, inicialmente, como una negación. Podremos distinguir la solución de este extraño problema al considerar que la crispación o la rigidez, considerándolas a cierto nivel orgánico o espiritual, siempre presuponen la presencia de un mismo factor psíquico, que es, si no exactamente el temor, al menos una reacción al temor que es del mismo tipo que ella, una concentración de uno sobre sí cuya esencia es probablemente cierta impaciencia. Si introducimos el dato *paciencia* en la no-aceptación, nos acercamos infinitamente, de golpe, a la esperanza. Parece, pues, que existe una conexión secreta y escasamente discernida entre la manera en la que el yo se centra o no sobre sí mismo, y su reacción a la duración, más precisamente a la temporalidad, es decir, al hecho de que hay lugar para el cambio en lo real. Una sencilla expresión tomada del lenguaje familiar viene aquí en nuestra ayuda: *tomarse su tiempo*. El que se resiste o se rebela no sabe tomarse su tiempo. ¿Qué hay que entender exactamente por estas palabras tan ajenas al vocabulario de los técnicos de la filosofía? «Tómese su tiempo» dirá, por ejemplo, un examinador a un candidato propenso a azararse. Significa: No altere el ritmo personal, la cadencia propia de su reflexión o incluso de su memoria, sin la cual usted perderá sus facultades, se arriesgará a decir al azar las primeras palabras que le vengan. Puede parecer, a decir verdad, que estamos aquí muy lejos de la esperanza propiamente dicha; no lo creo, y es así como ya trataría de traducir la analogía, o más exactamente quizá, la afinidad secreta que une esperanza y relajación. Quien espera y quien, ya lo hemos visto, está sufriendo una cierta prueba semejante a un modo de cautividad, ¿acaso no tiende a tratar esta prueba, a enfrentarse con ella como el paciente mismo se sirve de ella con este yo menor, con este yo por educar y gobernar, tratando sobre todo de no dejarse crispar, o por el contrario encabritarse, liberarse, prematura e indebidamente? Desde este punto de vista la esperanza consistirá en considerar la prueba primeramente como parte integrante de uno mismo, y al mismo tiempo como destinada a suprimirse y transformarse dentro de un cierto proceso creador.

Mencionaba, más arriba, la paciencia consigo mismo; quizá sea más instructivo aún meditar en este momento sobre la paciencia con otro. Consiste, sin ninguna duda, en no atropellar, en no maltratar al otro, más exactamente, en no intentar cambiar violentamente el ritmo del otro por el propio ritmo de uno; a aquél no hay que tratarlo como algo sin ritmo autónomo y al cual se le podría consiguientemente forzar o doblegar a placer. Digamos, positivamente esta vez, que consiste en tener confianza en un cierto proceso de crecimiento o de maduración. Tener confianza: no quiere decir sencillamente admitir de modo teórico, sin intervenir, pues sería, de hecho, abandonar pura y simplemente al otro a sí mismo. No; aquí confiar es, parece, adherirse de alguna manera a este pro-

ceso para favorecerlo desde dentro. La paciencia parece, pues, señalar un cierto pluralismo temporal, una cierta pluralización temporal de sí. Se opone radicalmente al acto por el que desespero del otro, declarando que no es bueno para nada o que jamás comprenderá nada, o que es incurable. Quede bien entendido que es esta misma desesperación la que me hace proclamar que nunca me curaré, que no veré el final de mi cautiverio, etc. Parece, por raro que sea, que en la esperanza desarrollo respecto al acontecimiento, y sobre todo respecto a lo que él hace de mí, un tipo de vínculos, un modo de intimidad comparable al que mantengo con el otro al mostrarme paciente con él. Quizá se podría incluso llegar a hablar de una *domesticación* de circunstancias, que amenazan por otra parte con convertirse en *fatum* si uno se deja intimidar por ellas. La paciencia aparentemente –y consultando sólo la etimología– es simplemente un dejar-hacer, o un dejar-ser, pero por poco que se lleve más lejos el análisis, se descubre que este dejar hacer o dejar ser, porque está más allá de la indiferencia, porque implica un sutil respeto de la duración o de la cadencia vital propia del otro, tiende a ejercer sobre este último una acción transformante parecida a la que a veces la caridad gratifica. Habría por otro lado que mostrar cómo aquí y allí lo causal puro está radicalmente superado. Se sobreentiende que la paciencia puede degradarse fácilmente; puede hacerse pura debilidad, pura complacencia, justo en la medida en que traiciona el principio de caridad que debería animarla. Pero ¿cómo no subrayar que la esperanza también es propensa a degradaciones del mismo tipo, en tanto se acerca a la disposición completamente espectacular de quien, sin estar en modo alguno comprometido con la partida o con la carrera a la que asiste, apuesta por tal o cual concursante, y al mismo tiempo disfruta vagamente del hecho de que no corre ningún riesgo, de que no se ha comprometido directamente en esta lucha?

No dudo, a decir verdad, de que la aproximación bosquejada no siga pareciendo como paradójica y casi absurda. En el caso de la paciencia, diremos, se trata de un ser; pero aquí me encuentro no en presencia de una persona, sino de una situación esencialmente no personalizable. Con la reflexión, sin embargo, el abismo tiende a nivelarse, sólo porque puedo esperar o no en el ser del que en cierta manera me he encargado; y tendremos que preguntarnos si *yo espero en ti* no es en realidad la forma más auténtica del *yo espero*. Pero eso no es todo: la prueba es tal en aquello que me conmueve, en lo que se enfrenta a mi ser, en lo que estoy expuesto a sufrir, por su acción, una alteración permanente: así es cómo la enfermedad puede hacer de mí ese ser deforme que es el enfermo catalogado, profesionalizado de alguna manera, que se piensa a sí mismo como tal y que adopta en todo el *habitus* del enfermo; de igual manera, para la cautividad o para el exilio, etc. Y, yo diría, para todas las clases de dolores. En tanto yo espero, me desprendo del determinismo interior, bastante semejante a un calambre por el cual corro el riesgo, ante la prueba, de transformarme en algunas de esas expresiones degradadas, parciales y, en fin, sonámbulas de la persona humana que engendra la desesperación, porque esta desesperación es sobre todo fascinación.

Llegamos aquí, creo, a uno de los centros vitales de nuestro tema. Pero enseguida surge una objeción que hay que afrontar. La esperanza no parece poder asimilarse pura y simplemente a una acción interior de defensa mediante la cual yo salvaguardaría mi integridad amenazada por la obsesión; o más exactamente, no es a esta protección a lo que se aspira; si está segura, sólo lo está indirectamente. La esperanza, evidentemente, no alcanza sólo a lo que está en mí, lo que pertenece al terreno de mi vida interior, sino a aquello que se presenta como independiente de mi posible acción, y particularmente de mi acción sobre mí mismo: yo espero la vuelta del ausente, la derrota del enemigo, la paz que devolverá a mi país las libertades de las que el desastre le ha despojado. Si se puede decir, como lo he dado a entender anteriormente, que la esperanza es un poder de fluidificación, hay que preguntarse cómo y sobre qué se ejerce este poder exactamente.

Recurramos una vez más a un ejemplo concreto. Un padre está sin noticias de su hijo desde hace mucho tiempo; éste se ha ido en misión a un país lejano, recomendando a los suyos que no se inquieten si durante algún tiempo está sin escribir; pero su silencio se prolonga excesivamente y no deja de despertar los peores recelos. Sin embargo, el padre sigue esperando. Cada día espera la carta que le librará de su angustia. Desesperar querría decir: «Mi espera ya se ha frustrado tan a menudo, que existen todas las posibilidades de que hoy también lo sea». Sería también como declarar incurable la herida que produce, que *es* la separación. «Ya no dejaré de ser el

herido, el mutilado que soy hoy. Sólo la muerte pondrá fin a mi mal; ella sólo lo suprimirá suprimiéndome a mí mismo. Eso es todo lo que el destino es capaz de hacer por mí: extraño médico que sólo cura la enfermedad matando al enfermo». El desesperado no contempla solamente, no tiene sólo *ante él* esta repetición sombría, esta eternización de una situación en la cual está *aprisionado* como una barca en el hielo; por una paradoja difícil de concebir, anticipa esta repetición, la ve en el mismo instante, y posee al mismo tiempo la certeza agria de que esta anticipación no le dispensará de continuar viviendo la prueba día tras día, indefinidamente, hasta esta extinción que él también anticipa, pero no como solución: como un supremo ultraje al desaparecido, al que su duelo le aseguraba todavía, a pesar de todo, una sombra de supervivencia. La desesperación se presenta aquí como un encantamiento, o más exactamente, como un maleficio, acción maléfica que toca lo que me contentaré con llamar la sustancia misma de mi vida.

Precisemos más aún: en cada instante, mis impresiones, en el sentido general que Hume da a esta palabra, se destacan sobre un cierto «background», en el que la mera reflexión está en condiciones de discernir, quizá bastante imperfectamente por lo demás, lo que pertenece al pasado o al porvenir, o lo que sólo es un horizonte de posibilidades fluctuantes. Contrariamente a lo que a menudo se está tentado de admitir, no es exacto sostener que este «background» se oponga a lo dado como lo simplemente concebido; él también está de alguna manera dado (pero bajo otras especies), por ejemplo en la medida en que anticipo el porvenir, cuando me alegro o me entristezco, o me inquieto por una cierta faceta. Sólo por situarnos ilegítimamente en el «terreno de los hechos» somos llevados a plantear de principio que el futuro no está dado –y no puede, pues, más que ser concebido–. Sería mucho más acorde con la realidad decir que al anticipar yo toco, cobro por adelantado, realizo una determinada extracción de un dato que está por venir y dado, literalmente, por descontado; además, aquí poco importa que estos avances no se parezcan a lo que efectivamente ocurrirá un día. Lo que he llamado más arriba sustancia de la vida no se puede separar, de ninguna manera, del acto muy difícilmente describible por el que experimento esta sustancia en un instante determinado, así como se prueba la calidad de un vino, o el agua de una piedra preciosa. Aquí, el análisis reflexivo hará brotar sin duda la idea de una relación entre lo inmediato, lo anticipado y también lo recordado, que, podríamos decir, paga los gastos de la operación; si nos atuviéramos a este punto de vista relacional, llegaríamos incluso a hablar de una triangulación en la que cada uno de nosotros procede en todo momento de su existencia. Pero sólo habría aquí una aproximación completamente imperfecta. Pues mediante esta triangulación sólo podría determinar mi posición en un instante dado. Ahora bien, la apreciación de la que aquí se trata es algo completamente distinto a una simple localización; tiende en todo momento a erigirse en un juicio global válido *ubique et semper*, y que trasciende por consiguiente infinitamente todo lo que sólo se aplicara *hic et nunc*.

La verdad es que resulta imposible atenerse aquí a una interpretación expresada en lenguaje de relaciones. Un psicólogo *amateur* cuyo nombre lamento no haber recordado destacaba en un escrito, que ha permanecido –creo– todavía inédito, la importancia de lo que él llamaba el *entusiasmo por la vida*. La apreciación, o *a fortiori*, la triangulación cuya posibilidad mencionaba yo anteriormente sólo es, a decir verdad, la expresión intelectualizada e inadecuada de lo que se presenta dinámicamente como entusiasmo o como ardor por vivir. Este término tan poco filosófico de ardor tiene el mérito de conservar y como de encarnar una metáfora de la que no se puede hacer abstracción sin condenarse al mismo tiempo a desconocer el esencial, el irrecusable parentesco que existe entre la vida y la llama. ¿Cómo no señalar de paso, siguiendo al Dr. Minkowski, que algunas metáforas proporcionan hasta tal punto sus marcos al *existir* humano que tenemos todo el derecho a considerarlas como verdaderas categorías concretas? Sobre esta llama que es la vida se ejerce la acción maléfica de la desesperación. Se podría decir todavía que el ardor disuelve o volatiliza lo que sin él se convertiría en todo momento en dificultad para existir. Se dirige a cierta *materia* del devenir personal que tiene como tarea consumirla; allí donde por el contrario interviene el «maleficio», esta llama se aparta de la materia que es su alimento natural para enfrentarse contra sí misma; es lo que se expresa admirablemente cuando se dice de un ser: «se consume». Desde este punto de vista, la desesperación puede ser asimilada a una verdadera autofagia espiritual. Notemos aquí, y recordémoslo para todo lo que vendrá después, el papel que juega aquí el *sí*, el acto que consiste no sólo en reflexionar, sino en centrarse sobre sí.

¿Estas indicaciones tienen capacidad para proyectar alguna claridad sobre nuestro problema? En el ejemplo considerado –el del hijo del cual no se tienen noticias– está claro que el acontecimiento decepcionante, la llegada del cartero que no trae la carta esperada, ilustra lo que decía de una materia que consumir o que disolver. El término de fluidificación traduce el mismo proceso. Pero no debemos olvidar la crítica a la que antes hemos sometido la confusa noción de vitalidad. Se podría decir que existe un optimismo natural que refleja sobre todo el funcionamiento perfecto del organismo, pero que puede corresponder también al deseo egoísta de cuidarse a sí mismo, de ahorrarse el mayor tiempo posible una inquietud inútil; se da por supuesto que este optimismo natural no podría, al igual que el optimismo teórico, confundirse con la esperanza. Ésta se nos presenta como imantada por el amor, o más exactamente, por un conjunto de imágenes que este amor reúne e irradia. Pero pronto surge la objeción que debemos abordar ahora de frente, y que parece que tiene que demoler los fundamentos de cualquier teoría metafísica de la esperanza.

Esta objeción consiste en cuestionar el valor de la creencia implícita en la esperanza. Basta, se dirá, con que desee ardientemente cierto acontecimiento para que me lo figure con extrema nitidez, para que lo realice en la imaginación y para que de inmediato –y por ello mismo– crea que se va a dar efectivamente. Si esto es así, ¿no habría que reconocer que la esperanza implica una ilusión cuyo mecanismo es detectado inmediatamente por la reflexión crítica? Precisamente la ilusión consiste en hacernos tomar nuestros deseos por realidades –nuestros deseos o nuestros temores: el mecanismo es evidentemente el mismo en uno y otro caso–.

Ahora tenemos que preguntarnos en qué condiciones es posible salvar la esperanza, es decir, reconocerle un valor que esta crítica no eche a perder, por pertinente que ésta sea en un gran número de casos particulares.

Aquí tendremos que recordar, sin duda, la distinción introducida anteriormente entre «esperar» y «esperar que». Cuanto más tiende la esperanza a reducirse al hecho de aferrarse o hipnotizarse ante cierta imagen, tanto más irrefutable debe considerarse la objeción formulada. Por el contrario, cuanto más la esperanza trasciende la imaginación, de tal modo que me prohíbo imaginar lo que espero, tanto más esta misma objeción parece que se pueda efectivamente refutar.

Podemos preguntarnos, sin embargo, si no hay en ello sólo una falsa escapatoria. Efectivamente, desde el momento en que me someto a una prueba como la enfermedad o el exilio, lo que más deseo es mi liberación, tanto si me figuro o no de modo preciso la manera como se llevará a cabo; en cualquier caso, la imagino, me doy cuenta de ella intensamente, y por lo mismo tiendo a creer en ella: parece que el mecanismo psicológico funciona justo donde mi conciencia no está hipnotizada por tal imagen determinada.

Pero hay que responder que razonando así se simplifica arbitrariamente una situación interior que conlleva, ya lo hemos dicho expresamente, como elemento constitutivo la tentación de ceder a la desesperación. Las condiciones asfixiantes en las que me encuentro ubicado y como aprisionado tienden a presentarse ante mí como inmutables: me parece entonces que no existe ninguna razón para suponer que intervendrá alguna vez el *milagro* que las transformaría en el sentido coherente con mis deseos. Observemos cómo aquí actúa otro mecanismo psicológico, en un sentido precisamente opuesto a aquél al que se recurría para dar cuenta de la ilusión cuya presencia se denunciaba en el interior de la esperanza. Hay que reconocer, pues, que en las situaciones, en las pruebas afrontadas, la conciencia se encuentra ubicada en medio de mecanismos que tienden a actuar en sentidos contrarios; y esta observación, introducida después de nuestras anteriores constataciones, nos lleva a reconocer la secreta relación que une esperanza y libertad. Una y otra suponen la acción soberana del juicio.

Consideremos, por ejemplo, el caso del enfermo: está claro que si se aferra a la idea de que se curará en tal espacio preciso de tiempo, se expone a desesperarse si la curación no se da en la fecha asignada. La función propia del juicio consistirá aquí en plantear que, incluso si este lapso de tiempo transcurre sin que se produzca la curación, seguirá habiendo espacio para la esperanza. Ésta aparece aquí vinculada con el uso de un método de superación por el que el pensamiento se eleva por encima de las representaciones y de las formulaciones a las que, de entrada, tiene la tentación de engancharse. Pero, sin duda, en el citado ejemplo no se trata exclusivamente de una cuestión de fechas. La misma idea de la curación es susceptible de purificarse y transformarse, al menos dentro de un cierto registro espiritual. «Para mí todo está perdido si no me curo», era lo primero que estaba tentado de exclamar el enfermo, al

identificar ingenuamente curación y salvación. Desde el momento en que haya reconocido, no ya de manera absracta, sino comprendido desde el fondo de sí mismo, es decir, *viso* que puede no estar perdido todo, incluso si la curación no se produjera, entonces evidentemente su actitud interior frente a la curación o la no-curación se verá profundamente transformada; habrá reconquistado esta libertad, esta facultad de relajación a la que nos hemos referido antes largamente.

Verdaderamente desde este punto de vista la distinción entre creyente y no creyente adquiere aquí su verdadero sentido. El creyente es aquél que no se enfrentará con ningún obstáculo insuperable por este camino de trascendencia. Digamos también, para precisar el sentido de la palabra obstáculo, que en la medida en que pongan condiciones a mi esperanza, yo mismo establezco un límite al proceso por el cual puedo triunfar sobre todas las decepciones sucesivas. Más aún, entrego una parte de mí mismo a la angustia: concedo implícitamente que si sobre tal punto concreto mi espera se frustra, estaría indefenso ante la desesperación y me hundiría en ella inevitablemente. Se puede pensar, al menos teóricamente, la disposición interior de quien, no poniendo condición alguna, límite alguno, abandonándose con absoluta confianza, trascenderá así toda posible decepción y conocerá una seguridad del ser o en el ser, opuesta a la radical inseguridad del tener.

Así se caracteriza lo que podemos llamar la marca ontológica de la esperanza: esperanza absoluta, inseparable de una fe también absoluta y que trasciende todo condicionamiento, y por lo mismo toda representación, sea la que sea. Además hay que subrayar decididamente cuál es el único resorte posible de esta esperanza absoluta. Se presenta como respuesta de la criatura al ser infinito al que tiene conciencia de deber todo lo que es y de no poder, sin desvergüenza, poner una condición, cualquiera que fuera. Desde el momento en que me abismo en cierto modo ante el Tú absoluto, que en su condescendencia infinita me ha hecho salir de la nada, parece que yo me prohíba para siempre desesperar, o más exactamente, que marco implícitamente la desesperación posible con un sello de traición, de tal modo que no podría abandonarme a ella sin prescribir mi propia condenación. En efecto, ¿no sería desesperar, en esta perspectiva, declarar que Dios se ha retirado de mí? Aparte de

que semejante acusación no es compatible con la posición de un Tú absoluto, se puede ver que profiriéndola me atribuyo ilegítimamente una realidad distinta que no podría pertenecerme.

Sería vano, sin embargo, tratar de disimular las dificultades a las que se enfrenta, desde el punto de vista humano, esta posición cuya pureza metafísica y religiosa nadie pensaría en rebatir. ¿Acaso esta esperanza invencible no se edifica sobre la ruina de toda esperanza humana y determinada? El creyente puro, ¿no sería llevado a aceptar la muerte y la ruina de sus prójimos, la destrucción temporal de su patria, como posibilidades contra las cuales le está prohibido rebelarse? Más aún: si estas eventualidades se realizan, ¿no estará obligado a adorar en ellas la expresión de la voluntad divina? No podríamos estar más vigilantes contra los procedimientos edulcorantes a los que algunos recurrirán para tranquilizar aquí a aquellos cuya fe podría tambalearse ante estas terribles evidencias: me refiero en particular a las alegaciones de aquellos que pretenden tranquilizarnos distinguiendo que Dios, siendo infinitamente bueno, no puede tentarnos más allá de nuestras fuerzas conduciéndonos a una desesperación que, por lo demás, él prohíbe. Mucho me temo que aquí sólo haya artificios verbales; no conocemos ni la medida real de nuestras fuerzas ni los designios últimos de Dios; y si el argumento fuera verdaderamente aceptable, equivaldría, en suma, a establecer, implícita y como hipócritamente, condiciones que restablecerían la esperanza en los límites de lo relativo. Pero entonces, ¿no hay que convenir que la esperanza absoluta a la que somos invitados tiende a identificarse con la desesperación misma, pero con una desesperación que ya ni siquiera nos está permitido experimentar, y que se reduce quizá a una apatía infinita?

Además, podemos preguntarnos si al pretender colocarse más allá de toda decepción posible, en una zona de inexpugnable seguridad metafísica, el hombre no se hace culpable de lo que llamaría una traición por lo alto, y si no tiende a infringir así las condiciones fundamentales que rigen su inserción en el mundo. A decir verdad, apelando a lo que he llamado la esperanza absoluta, me parece que resuelvo mis problemas y no que los eluda y escamotee sus datos.

Pero desde ese momento, ¿no nos perdemos nuevamente en lo inextricable? Vuelvo a considerar aquí el ejemplo del patriota que se niega a desesperar de la liberación de su tierra natal provisionalmente sometida. ¿En qué o en quién pone él su esperanza? ¿No

condiciona su esperanza en la misma forma que apenas nos parecía ilegítima? Incluso reconociendo que no hay ninguna posibilidad de que él mismo sea testigo de la esperada liberación, dilata más allá de su propia existencia el cumplimiento de sus deseos, se niega a admitir, con todo su ser, que la noche que ha caído sobre su país pueda ser definitiva, afirma que no es más que un eclipse. Más aún: no basta con decir que no puede creer en la muerte de su país, la verdad es más bien que no se reconoce a sí mismo el *derecho* a creer en ella, y que le parecería cometer una verdadera traición admitiendo esta posibilidad; además, esto es verdad tanto si es creyente como si no lo es. En ambos casos juzga, previamente a toda reflexión, que desesperar sería huir, pasarse al enemigo. Este juicio reposa sobre un postulado que tiene, por lo demás, todas las posibilidades de quedar implícito en él, pero que nosotros estamos obligados a despejar: consiste en afirmar que esperando la liberación contribuyo en realidad a prepararla, e inversamente, al poner su posibilidad en duda, disminuyo de alguna manera sus oportunidades. Y no es que yo atribuya propiamente una eficacia causal al hecho de esperar o de desesperar. La verdad es más bien que soy consciente, al esperar, de reforzar, y al desesperar o simplemente al dudar, de aflojar, de debilitar un cierto vínculo que me une a lo que está en cuestión. Este lazo es, evidentemente, de esencia religiosa.

Aquí nos encontramos, sin embargo, con una dificultad. Allí donde «lo que está en cuestión» es, estrictamente hablando, mi propia suerte, mi propia vida, ¿se puede hablar todavía de vínculo, incluso de religión? Probablemente es necesario introducir aquí una distinción que ya pudimos presentir anteriormente. Cuando tiemblo por mi propia existencia puede que ceda al puro instinto de conservación; es dudoso que se pueda legítimamente designar con la palabra esperanza esa especie de ligazón orgánica a mí mismo que me obliga a imaginar la salida liberadora al estar en peligro, allí donde el porvenir parece más amenazador. Es distinto cuando interviene la piedad hacia sí mismo, es decir, la referencia a un cierto orden espiritual en el seno del cual mi existencia puede conservar un sentido y un valor. Aquí no se trata de una abstracción, de un orden impersonal; basta con que yo inspire amor a otro ser y que este amor tenga para mí un valor, que yo responda a él, para que exista este orden espiritual. La presencia de este amor recíproco, de esta comunión, basta para transformar profundamente la naturaleza del vínculo que me une a mí mismo. Allí donde yo soy el único en cuestión, o más exactamente donde me trato como único en cuestión, la pregunta por saber lo que me pasará puede parecerme casi desprovista de interés o de significado –lo cual no impide que el instinto de conservación permanezca activo en mí, con todo lo que de ello se deriva–. No es lo mismo cuando sé que de una u otra manera aquél a quien amo depende de mí, está vitalmente concernido por mi propia suerte. Se podría decir en lenguaje hegeliano que mi relación conmigo mismo está mediatizada por la presencia del otro, de lo que él es para mí y de lo que soy para él. Pero hay que ver al mismo tiempo –y esto resulta capital para nuestro asunto– que este orden espiritual, del que aquí sólo he considerado el ejemplo más simple, se presenta invariablemente como misterioso, como todavía velado para aquél que tiene conciencia de participar en él. Seamos aquí todo lo concretos que nos sea posible. Amar a un ser es esperar de él algo indefinible, imprevisible; es, al mismo tiempo, darle de alguna manera los medios para responder a esta espera. Sí, por paradójico que pueda parecer, esperar es en cierta manera dar; pero lo contrario no es menos cierto: no esperar ya más, es contribuir a esterilizar al ser del que ya no se espera nada; es de alguna manera despojarlo, retirarle de antemano –¿de qué exactamente, sino de una cierta posibilidad de inventar o de crear?–. Todo permite pensar que sólo se puede hablar de esperanza allí donde existe esta interacción entre el que da y el que recibe, este trueque que es la señal de toda vida espiritual.

Pero quizá se podría, sin pecar excesivamente de sutilidad, observar que este juego tenue de relaciones es susceptible de interiorizarse donde quiera que hay creación auténtica. Convendría entonces relegar fuera de la esperanza únicamente el afecto ciego que nos lleva simplemente a continuar existiendo, a pretender día a día el cumplimiento de las funciones orgánicas u otras que no se ejercen más que por sí mismas, sin subordinarse a ninguna finalidad superior, ya sea intelectual, moral, estética, etc.

Si esto es así, la antigua distinción estoica sobre la que se fundamenta invariablemente una crítica de la esperanza, la distinción entre las cosas que dependen y las que no dependen de mí, va a perder una gran parte de su valor y de su significación. ¿Cómo no acordarnos aquí, por lo demás, de la aproximación establecida anteriormente entre esperanza y libertad? No sólo la acción volunta-

ria no supone una estimación objetiva previa, al término de la cual yo discerniría de antemano lo que está y lo que no está en mi poder, sino que hay que decir, por el contrario, que la fórmula auténtica del querer es *yo quiero, luego yo puedo*; en otros términos, yo decido que está en mi mano hacer tal cosa, obtener tal resultado, precisamente porque yo quiero (o porque es necesario) que esta cosa se haga, que se obtenga este resultado. Además, basta recordar que actuar libremente es siempre innovar para observar lo contradictorio que sería admitir que estoy obligado a apoyarme, para querer, en el simple conocimiento de lo que he hecho precedentemente: ahora bien, sólo a partir de ese conocimiento podría proceder a una delimitación objetiva entre lo que está y lo que no está en mi poder.

No es difícil ver cómo se da el paso de estas observaciones a una filosofía positiva de la esperanza. Vamos a ver también cómo todas las notas anteriores se reúnen en un haz. Cuando dijimos que la esperanza está en las antípodas de la pretensión o del desafío, nos pusimos en situación para reconocer que es esencialmente silenciosa y púdica, que está como marcada por un signo de inviolable timidez, excepto cuando se desarrolla en el registro del *nosotros*, es decir, de lo fraternal; nos mantenemos con nuestra común esperanza, pero ésta se resiste a expresarse ante aquellos que no participan de ella, como si fuera verdaderamente –y quizá lo sea en efecto– un secreto. Si no es un desafío, quizá tenga, con todo, la conciencia de *mostrar la imagen de desafío* o de provocación a los ojos de aquellos que pretenden estar establecidos sobre cierta tierra firme de la experiencia: «Siempre se ha visto que…», o al contrario: «Nunca se ha visto que…». La esperanza, con una desenvoltura escandalosa, hace falsas estas aserciones: y verdaderamente, ¿con qué derecho?

Parece que esté ligada a un cierto candor, a una cierta virginidad respecto de la experiencia; es propia de las almas que no han sido corroídas por la vida. Forzosamente hemos de introducir aquí una noción que desde el punto de vista del conocimiento objetivo estaría vacía de sentido: la de una mancha o una languidez ligada a la experiencia. La noción de experiencia es, ella misma, ambigua. Existe por un lado una experiencia constituida y catalogada, en nombre de la cual se enuncian los juicios «se»; existe, por otro lado, una experiencia en vías de formación que es posible justamente sólo con la condición de hacer tabla rasa de la primera, incluso si ulteriormente y después de haber sido desecada congruentemente está llamada a tener un lugar en el herbario de la sabiduría universal. Es absolutamente evidente que la esperanza está íntimamente ligada a la experiencia en el segundo sentido, y quizá se puede sostener que ella es su resorte. En nombre de la experiencia constituida se pretende encerrarme en no se qué círculo de Popilius: «No hay que salir de ahí», tal es la fórmula a la que han recurrido de buena gana los que deciden en nombre de la experiencia constituida. Pero lo que está postulado en la base de la esperanza es la invalidez de semejantes afirmaciones, que cuanto más real es lo real, menos se presta a una contabilidad de los posibles establecida sobre la base de la experiencia adquirida. De esta contabilidad la esperanza, simplemente, no se preocupa. Se podría decir que, en cierta manera, se desinteresa del *cómo*: y así estalla lo que hay en ella de profundamente a-técnico, pues el pensamiento técnico, por definición, jamás separa la consideración de los fines de la de los medios. Un fin no existe para el técnico si aproximativamente no ve el medio de realizarlo. Observemos que, por lo demás, esto no es verdad para el inventor o para el investigador que dice: «Debe haber un medio, un camino», y añade: «Lo encontraré». El que espera dice simplemente: «Se encontrará». Al esperar, yo no creo, en el sentido preciso de la palabra, sino que apelo a la existencia de una cierta creatividad en el mundo, o incluso de recursos reales puestos a disposición de esta creatividad. Por el contrario, allí donde mi espíritu ha sido como deshojado por la experiencia catalogada, me niego a apelar a esta creatividad, la niego; todo fuera de mí y quizá también en mí (si soy lógico) se me aparece como simple repetición.

Llegamos, pues, a esta conclusión importante, que pierde de vista lo que hay de específico en la esperanza cuando se la pretende juzgar –y condenar– desde el punto de vista de una experiencia constituida cuyas enseñanzas, sin embargo, decisivas desconocería con una insolente ingenuidad. La verdad es más bien que la esperanza está comprometida en la trama de una experiencia en formación o, con otro lenguaje, de una aventura en curso. Esto está en contradicción no con un empirismo auténtico, sino con una cierta dogmática que, aunque reclama la experiencia, desconoce profundamente su naturaleza –exactamente como el cientifismo se opone a la ciencia tomada en su vida, en su devenir creador–.

No es difícil observar que la esperanza así entendida supone una relación original de la conciencia con el tiempo, que tenemos que dedicarnos a desentrañar ahora.

Si nos ponemos en la perspectiva de la experiencia constituida, somos conducidos a plantear o a suponer que el tiempo no aportará nada nuevo, sino sólo una ilustración o una confirmación suplementaria, y por lo demás superflua, de las aserciones consignadas sobre los anaqueles de la sabiduría universal, o simplemente del sentido común. Igual daría decir que estamos aquí en un mundo en el que el tiempo ya no *pasa*, o lo que es lo mismo, en un mundo en el que el tiempo ya no hace más que pasar, pero sin aportar nada, sin acarrear los materiales capaces de servir para la edificación de una verdad nueva o de un ser nuevo. ¿Cómo no evocar aquí la impresión propiamente *desesperante* que cualquier niño o cualquier adolescente ha sentido al escuchar formular a sus mayores tal o cual de estos axiomas que pretenden traducir «verdades indiscutibles» y debidamente establecidas, pero que parecen anular todos los presentimientos, todas las aspiraciones confusas de aquél que, no habiendo hecho aún *su* experiencia, se resiste a dar por válida una supuesta demostración a la que no ha sido asociado? Habría motivo además para preguntarse por qué singular efecto óptico el axioma que le parece desesperante a aquél al que se le pretende inculcar, parece, por el contrario, desatar en aquél que lo enuncia no se sabe qué vanidosa satisfacción. La razón de este hecho debe buscarse evidentemente en el sentimiento de superioridad que experimenta –con razón o sin ella– aquél que se imagina encarnar la sabiduría universal ante un jovencito sin experiencia y seguro de sí mismo, cuya presunción es conveniente mortificar lo más posible. Entre el adulto y el más joven se manifiesta aquí el antagonismo que contrapone a aquél que busca su vida como quien busca su camino y lo ilumina con una luz todavía vacilante, con aquél que pretende mantenerse del otro lado de esta vida, y de la suya propia, y otorgar desde algún lugar abstracto certezas guardadas cariñosamente. Se sobreentiende que esta antinomia está en el corazón de lo que se ha llamado a menudo el problema generacional, y que no es capaz de recibir ninguna solución propiamente lógica o racional, porque los antagonismos no están temporalmente en el mismo plano, porque no comunican realmente y porque cada uno de ellos discute no con el otro, sino con una cierta idea, un cierto *eidolon* del otro.

Todo nos prepara, pues, a reconocer que la desesperación es en un cierto sentido la conciencia del tiempo cerrado, o más exactamente aún, del tiempo como prisión –mientras que la esperanza se presenta como captada a través del tiempo; todo ocurre como si el tiempo, en lugar de encerrarse en la conciencia, dejara pasar algo a través de él–. Desde este punto de vista es desde donde antes pude destacar el carácter profético de la esperanza. Sin duda, no se puede decir que la esperanza vea lo que será; pero ella lo afirma *como si* lo viera; diríamos que saca su autoridad de una visión encubierta y que le es dado considerar sin disfrutar de ella.

También se podría decir que si el tiempo es esencialmente separación y como perpetua disyunción de uno respecto de sí mismo, la esperanza apunta, contrariamente, a la reunión, a la recolección, a la reconciliación; por ello, y solamente por ello, es como una memoria del futuro.

Sin embargo no lograríamos disimular la impaciencia, podríamos decir la inquietud, que amenazan con despertar tales visiones de conjunto en espíritus dominados por la preocupación por la verdad: «¿Hay algo en estas explicaciones –nos preguntaremos– que permita discernir si la esperanza es algo más que una ilusión, si es, en el grado que sea, una claridad sobre un cierto trasfondo de las cosas? Y sin embargo, ¿no es en última instancia la única cuestión importante?».

Para responder a semejante asunto conviene, me parece, hacer intervenir la idea de una cierta condición humana que no podemos esperar trascender con el pensamiento, pues la reflexión muestra que al pretenderlo nos elevamos por encima de ella, la falseamos, la empobrecemos. El error imperdonable de un cierto racionalismo ha consistido precisamente en sacrificar sin contrapartida lo humano como tal, a ciertas Ideas cuyo valor regulador no se puede cuestionar en absoluto, pero que pierden cualquier sentido si pretendemos constituirlas como un mundo existente en sí, y en comparación con las cuales este «humano en cuanto tal» no sería más que escoria o desecho. Esta nota general me parece apropiada para esclarecer el debate que se establece entre aquellos que quieren salvar la esperanza y quienes pretenden por el contrario relegarla al mundo de los espejismos.

El término «condición» es de los que conviene definir con gran cuidado. Quizá hay que ver en la condición humana un cierto régi-

men vital y espiritual que no podemos infringir sin exponernos a perder no sólo nuestro equilibrio, sino incluso nuestra integridad. Pero este término de condición, pudiendo considerarse en una acepción ligeramente diferente y que sería, con poca diferencia, el de naturaleza, hay que reconocer que es precisamente conforme a la condición del hombre, en el segundo sentido, poder faltar a su condición, en el primer sentido. La condición-régimen implica una colaboración siempre precaria entre nuestra naturaleza y una sabiduría adquirida, infusa en nuestro querer, y que no está obligada en absoluto a tomar conciencia explícita de sí. Además hay que cuidarse, por supuesto, de confundir esta sabiduría con el empirismo dogmático cuyos efectos esterilizantes he denunciado anteriormente. Quizá la condición humana se caracteriza no sólo por los riesgos que comporta y que están ligados, después de todo, a la vida misma considerada hasta en sus más humildes manifestaciones, sino también –y más profundamente todavía– por la necesidad de aceptar estos riesgos, y de prohibirse creer que sería posible, y en última instancia ventajoso, llegar a suprimirlos. La experiencia nos enseña además que el riesgo sólo puede ser rechazado aparentemente, o más bien que este mismo rechazo encierra un riesgo, el más grave de todos, y que puede que a fin de cuentas uno se condene así a perder lo mejor de aquello que, por esta inhibición, se creía salvaguardar.

Pero hay razones para señalar que la actitud de aquél que en nombre de la razón toma postura contra la esperanza es en todo comparable a la del hombre que pretende escaparse del riesgo. Aquí y allá lo que se pretende evitar es la decepción. Pero quizá lo propio de la decepción consista en que no tenemos derecho a anticiparla, como hacemos cuando nos preocupamos ante todo de prevenirla. Quizá, por lo demás, no se ha señalado suficientemente que la decepción le parece a quien la sufre como una especie de abuso de confianza del que se habría hecho culpable... ¿quién o qué? La respuesta más común queda en la indeterminación, pero de todas maneras tendemos a personalizar la experiencia que ha engañado nuestra espera. Contaba con *tal acontecimiento*; no se produce: aparezco como acreedor ante un deudor insolvente; ¿por qué? Parece que al «contar con» yo le hubiera dado, o yo me considero como habiendo dado, alguna cosa de mí; literalmente, le he dado crédito –y el acontecimiento, o la fuente misteriosa del acontecimiento ha faltado a su obligación hacia mí–. La decepción dejará, pues, al alma tanto más ulcerada cuanto más haya ésta, en el fondo de sí misma, expresado la pretensión –o cedido a la tentación– de encadenar de alguna manera de antemano la realidad, como se le ata a un deudor por el tratado que se le impone. Pero esta pretensión, esta desfachatez, no hemos dejado de insistir en ello, es precisamente ajena a la esperanza, que no pacta nunca la ejecución de un cierto contrato (y, cosa muy rara, de un contrato rigurosamente unilateral). Quizá precisamente la esperanza presenta esta originalidad, y yo añadiría, esta dignidad soberana de no reivindicar, de no arrogarse derechos. Y nos está permitido evocar aquí, por analogía, la situación de un ser que espera un beneficio, una gracia, de otro ser, pero sólo de la liberalidad de éste, siendo el primero en proclamar que esta gracia solicitada es una gracia, es decir, precisamente lo contrario de una obligación que cumplir.

Aquí aparece en su originalidad, y añadiría en su excelsitud, la relación que expresan las palabras *esperar en*. Parece que una filosofía vertebrada sobre lo contractual se exponga a desconocer el valor de esta relación. Añadiré sin embargo que aquí, como en todas partes, tiende inevitablemente a producirse un cierto deslizamiento, una cierta degradación, y «tener esperanza en» se convierte en «esperar de», luego en «dar por descontado», es decir, «contar con», y finalmente «pretender» o «reivindicar». Las dificultades que perpetuamente renacen con las que se topa una filosofía de la esperanza consisten en gran parte en el hecho de que tenemos tendencia a sustituir una relación inicial, a la vez pura y misteriosa, por relaciones subsiguientes, más inteligibles sin duda, pero al mismo tiempo más deficientes en cuanto al contenido ontológico.

Además hay que reconocer que la evolución de las mentalidades que podemos observar a nuestro alrededor parece también seguir esta misma pendiente, esta misma línea de degradación. Los hombres parecen, en general, cada vez menos capaces de *esperar en*; es difícil interpretar como esperanza la idolatría de la cual dan testimonio inmensas colectividades, fascinadas en presencia de jefes que han conseguido, mediante una propaganda incansable, paralizar en sus acólitos no sólo todo espíritu crítico, sino también todo sentido auténtico de los valores. Todo lo que se puede decir es que este apego idolátrico es el miserable sustituto, diría incluso el sucedáneo tóxico, de una esperanza cuya nostalgia estas mismas

multitudes, si bien se manifiestan ciertamente incapaces de ella, guardan sin duda en el fondo de ellas mismas. Sería necesario por otra parte señalar, para ser justos, que la democracia considerada no en sus principios, sino en sus realizaciones efectivas, ha contribuido de la manera más funesta a favorecer el «pretender» bajo todos sus aspectos, el espíritu de reivindicación –y también a mercantilizar todas las relaciones humanas–. Quiero decir con esto que el clima democrático tiende a excluir, de hecho, cada vez más el servicio desinteresado, que es una obra de fidelidad, y el creer en el valor intrínseco de dicho servicio. Cada individuo pretende, antes que nada, disfrutar de la misma consideración y de las mismas ventajas que su vecino; y de hecho, el respeto por sí mismo tiende a reducirse a una actitud no sólo defensiva, sino reivindicativa en presencia del otro; también consideraría por debajo de su dignidad hacer cualquier cosa *por nada*. La idea abstracta de una cierta justicia se articula aquí extrañamente con la preocupación por no ser engañado, por no dejar que el otro se aproveche de su ingenuidad o su buen corazón. Pero ¿cómo en esta perspectiva el espíritu de desconfianza –no sólo hacia los demás, sino hacia la vida misma– no tendería a volver al alma humana cada vez más incapaz de la esperanza, y por ello de la alegría? Aquí tocamos las raíces metafísicas de una disminución de la natalidad[2] que aparece casi como coextensiva a un cierto tipo de civilización. El hecho mismo, para decirlo de paso, de que una cierta creencia en el progreso, lejos de interrumpirla, haya contribuido a precipitar esta evolución, basta para mostrar hasta qué punto esta creencia se opone a la esperanza auténtica, si bien en el origen y muy lejanamente haya podido ser una derivación de ella, confusamente racionalizada.

No habrá que disimular, sin embargo, que este conjunto de consideraciones no podría ser suficiente para convencer a aquellos que, bajo el imperio de un estoicismo o un espinozismo más o menos desnaturalizado, persisten en negarle a la esperanza todo valor metafísico. «¿No llega usted simplemente –se nos dirá– a esta conclusión tan insignificante y para la cual era verdaderamente superfluo que se desplegara un aparato dialéctico tan pesado, de que la esperanza es una disposición que constituye el resorte íntimo de las empresas humanas porque ella es adecuada para estimular útil-

2. Esto tendría que ser rectificado hoy (nota de 1962).

mente a aquellos que se comprometen con ella con todo su ser?». Esto sería como decir que la esperanza no es en última instancia más que una disposición subjetiva, pero que no podría por sí misma dispensarnos ninguna claridad sobre el fondo de las cosas, o más aún, que no conlleva ninguna garantía de su realización.

Pero habría que responder que es precisamente la oposición así presupuesta la que conviene verdaderamente rechazar o trascender. Seguramente no hay que negar que esta oposición presenta un sentido allí donde se trata de una empresa que tiende a una cierta realización material: construcción de un puerto o de una pirámide, excavación de un túnel o contención de un río. Precisamente porque aquí se trata simplemente de producir ciertos efectos materiales, la disposición interior del agente –mejor sería decir, del instrumento– puede y debe ser considerada como contingente con relación al efecto mismo. Y es que, en realidad, éste podría ser obtenido por capataces despiadados, que trataran a latigazos a un pueblo de esclavos aterrorizados. Pero recordemos que semejantes realizaciones no comportan, a decir verdad, ninguna creación auténtica, ningún amor por la cosa creada[3]. Ahora bien, es precisamente allí y sólo allí donde existe este amor, donde se puede y se debe hablar de esperanza, pues este amor se encarna en una realidad que sin él no sería lo que es. De ahí que sea inexacto pretender que la esperanza es un simple estimulante subjetivo; ella es, por el contrario, un aspecto vital del proceso mismo por el que la creación se lleva a cabo.

«Pero –se dirá todavía– la esperanza de la que estamos tratando aquí ¿no es extrañamente diferente a la que anteriormente definíamos como respuesta a una situación que supone la cautividad?». Se puede pensar que, a despecho de las apariencias, esta diferencia recubre una profunda identidad. No olvidemos, en efecto, que la condición general del hombre, allí mismo donde su vida parece normal, sigue siendo siempre la de un cautivo, en razón de las esclavitudes de todo orden que está destinado a padecer, aunque sólo fuera por el hecho de su cuerpo, y más profundamente todavía, en razón de la noche que envuelve su comienzo y su fin. Se puede asegurar que toda actividad creadora, sea cual sea, está ligada a esta condición, en el doble sentido que hemos dado a esta palabra, y que es en el fondo el único medio que se nos ha dado para hacer

3. Esto me parece objetable hoy (nota de 1962).

surgir la luz en esta prisión que es nuestra. ¿No es acaso –se preguntará– hacer de la creación un entretenimiento en el sentido pascaliano? A decir verdad, no lo creo, pues la noción pascaliana implica la idea de la soledad radical de la criatura en su relación con la angustia de su destino. Ahora bien, ya lo hemos visto y tendremos que volver sobre ello, la esperanza siempre está vinculada a una comunión, tan interior como pueda ser. Esto es tan verdadero que podemos preguntarnos si la desesperación y la soledad no son, en el fondo, rigurosamente idénticas.

Desde este punto de vista, el problema esencial cuya solución intentamos encontrar consistiría en preguntarse si la soledad es la última palabra, si el hombre está verdaderamente condenado a vivir y a morir solo, y si es sólo por el efecto de una ilusión vital como llega a disimular que ésa es efectivamente su suerte. No se puede abrir el proceso de la esperanza sin establecer al mismo tiempo el del amor.

Es curioso constatar aquí que una filosofía objetivista pura, en nombre de la cual se pretende denunciar el espejismo de la esperanza, converge, hasta identificarse con él, con el subjetivismo radical de un Proust para el cual el amor es un desconocimiento radical y se reduce a efectos de perspectiva. Hay razones para creer que es un mismo proceso el que hace posible liberarse de estas dos filosofías que sólo se oponen en apariencia, es decir, en cuanto a la fórmula que se da de ellas, pero que están de acuerdo en sus enfoques negativos. Por lo demás, Proust mismo nos pone sobre el camino de las verdades para las que se vuelve cada vez más ciego a medida que su obra se desarrolla, y es llevado a proponerse a sí mismo una imagen de la vida a la vez más sistemática y más pobre. La concepción subjetivista del amor, con la justificación que confiere a la desesperación (puesto que el artista puro es el único que tiene la llave de la salvación), aparece tanto más inobjetable cuanto más el ser se vuelve prisionero de un encantamiento del cual el otro es menos el objeto que el pretexto, puesto que escapa del alcance no sólo de la intuición, sino de todo conocimiento digno de este nombre. Cuanto más obsesionado estoy por un ser, tanto menos lo *veo*, pues mi obsesión tiende a sustituirlo. Hay que añadir que esta misma obsesión es tanto más tiránica cuanto más intento poseerlo, monopolizarlo, cuanto más intento obstinadamente romper todos los lazos que lo unen a los otros seres, con la esperanza

de hacerlo totalmente mío. Es la ilusión de Arnolfo, y nos podemos preguntar si Molière no ha adelantado aquí y ha superado a Proust. Una de dos: puesto en presencia de esta voluntad de acaparamiento, el otro, o bien se escapa huyendo o mintiendo, o bien se desnaturaliza y se aniquila; en uno y otro caso, por una dialéctica inexorable, el amor, por haber faltado a su misión, porque se ha pervertido, consuma su propia perdición.

Pero habría que preguntarse si una dialéctica similar, si bien mucho menos neta y menos fácilmente discernible, no surge allí donde se pervierte la relación fundamental que une al alma humana con la misteriosa realidad que, al tiempo, la envuelve y le hace frente. Captada en su verdad, esta relación es una participación. Esto quiere decir que no sólo nos hacemos culpables de una usurpación, sino que nos volvemos, a pesar de todas las apariencias, extraños a nosotros mismos en la medida en que tratamos la realidad como algo que puede ser captado y puesto a nuestra disposición; aún se podría decir que esta realidad así referida y esclavizada para fines egoístas se desnaturaliza también y se convierte en simulacro e ídolo. Pero los simulacros y los ídolos siempre aparecen a una mirada suficientemente penetrante como las piedras miliares que jalonan las rutas de la desesperación.

Quizá ahora podemos considerarnos autorizados para formular algunas proposiciones generales en las que se resumen la mayor parte de las constataciones que hemos podido hacer en el curso de nuestro itinerario demasiado sinuoso:

En presencia de la prueba particular, sea la que sea, a la que tendré que hacer frente y que siempre será sólo una especificación de la prueba humana en general, estaré siempre expuesto a la tentación de encerrarme sobre mí mismo, y a la vez de cerrar sobre mí el tiempo, como si el futuro, drenado de su sustancia y su misterio, ya no tuviera que ser más que el lugar de la repetición pura, como si no se sabe qué mecánica desreglada debiera proseguir sin tregua un funcionamiento al que ya no regiría ninguna intención animadora; pero un porvenir desvitalizado así, que ya no es un provenir ni para mí ni para nadie, más bien sería una nada de porvenir.

Un empirismo sistematizado que cristaliza en fórmulas impersonales de permanencia aportará a lo que sólo es, en verdad, un movimiento del alma, una retracción, una defección interior, la jus-

tificación teórica (y falaz) de la que tal paso tiene necesidad para justificarse ante sí mismo.

Contra este conjunto de tentaciones sólo hay un recurso, que se ofrece bajo un doble aspecto: recurso a la comunión, recurso a la esperanza. Si es verdad que la prueba humana es capaz de especificarse hasta el infinito y de presentar las formas innumerables que revisten aquí abajo la privación, el exilio o la cautividad, no es menos cierto que por un proceso simétrico, si bien inverso, cada uno de nosotros, formas humildes de comunión que la experiencia ofrece a los más desheredados, puede remontar, por las vías que son propias, a una comunión al tiempo más íntima y más amplia, en la que la esperanza puede ser considerada indiferentemente como el presentimiento y como la emanación.

«Yo espero en ti para nosotros»: tal es quizá la expresión más adecuada y más elaborada del acto que el verbo esperar traduce de una manera todavía confusa y velada. En ti – para nosotros: entre este yo y este nosotros que sólo la reflexión más insistente consigue detectar en el acto de la esperanza, ¿cuál es el lazo vivo? ¿Acaso no hay que responder que Tú eres, en alguna manera, el garante de esta unidad que me liga a mí mismo, o bien el uno al otro, o bien los unos a los otros? Más que un garante que aseguraría o confirmaría desde fuera una unidad ya constituida: el cimiento mismo que la fundamenta. Si esto es así, desesperar de mí mismo o desesperar de nosotros es esencialmente desesperar de Ti. Ciertamente se entiende que haya alguna dificultad en admitir que yo formo conmigo mismo una comunidad real, un *nosotros*: pero sólo con esta condición participo del espíritu como hogar de inteligencia, de amor, de creación. Este Tú absoluto en quien debo esperar, pero del que tengo siempre la posibilidad, no abstracta sino efectiva, de renegar, está en el corazón de la ciudad que formo conmigo mismo y que –la experiencia nos lo atestigua trágicamente– sigue teniendo el poder de reducirse ella misma a cenizas. Hay que añadir que esta ciudad no es una mónada, y que no podría, sin trabajar ella misma en su propia destrucción, tratarse o constituirse en una célula distinta y mutilada, sino que, al contrario, extrae los elementos de su vida de las aportaciones que, por canales a veces mal marcados, le llegan de ciudades fraternales de las que a veces sólo conoce el nombre o la situación. Por la conciencia de estos intercambios, de esta misteriosa e incesante circulación, me abro a la esperanza

–conciencia profética, como hemos dicho, pero difusa y que, en la medida en que pretendiera conmutarse en previsión, correría el peligro de matarse–. Si es así, hay que decir que esperar, tal como nosotros lo presentimos, es vivir en esperanza, en lugar de concentrar nuestra atención ansiosa sobre las meras fichas alineadas delante de nosotros, que sin descanso contamos y recontamos febrilmente, atenazados por el miedo a encontrarnos frustrados o desarmados. Cuanto más nos hagamos vasallos del tener, más nos dejaremos convertir en víctimas de la corrosiva ansiedad que él desprende, más tenderemos a perder, no digo sólo la aptitud para la esperanza, sino hasta la creencia, por indistinta que sea, en su realidad posible. Sin duda es cierto en este sentido, y como mucho, que sólo seres enteramente liberados de los obstáculos de la posesión, bajo todas sus formas, son capaces de conocer la divina ligereza de la vida en esperanza. Pero en tanto que podemos juzgarlo, esta liberación, esta exención está emplazada a ser sólo el privilegio de un pequeño número de elegidos. Los hombres, en su inmensa mayoría, se ven abocados, por lo que parece, a quedar comprometidos en las inextricables redes del tener; y existen, por lo demás, las más serias razones para pensar que es sólo con esta condición, por onerosa que sea, como la humanidad se verá en disposición de liberarse bien o mal de las tareas a menudo tan ingratas y oscuras que le han sido asignadas. Una condena sin apelación del tener equivaldría en el fondo al más temerario repudio de la existencia finita por parte del ser finito mismo; ésta podría ser pronunciada sin un exceso de humildad que se asemejaría, hasta confundirse con él, al orgullo más desmesurado y más sacrílego. Pero lo que podemos aventurarnos a decir quizá es que si permanecemos, aunque sea débilmente, permeables a la esperanza, sólo puede ser gracias a las brechas, a las fisuras que subsisten en la armadura de tener que nos recubre; la armadura de nuestros bienes, de nuestros conocimientos, de nuestra experiencia y de nuestras virtudes, más incluso que de nuestros vicios. Por eso y sólo por eso puede mantenerse, desgraciadamente en condiciones de arritmia y de precariedad a menudo crecientes, esta respiración del alma, que en todo momento corre el riesgo de dejarse bloquear como se bloquean los pulmones o los riñones.

Pero al expresarnos así, ¿no nos vemos conducidos a naturalizar indebidamente la esperanza? Más profundamente aún, ¿qué posi-

ción tendremos que tomar ante la cuestión de saber si ella depende de nosotros o si, por el contrario, es bien el fruto de una disposición innata o bien una gracia auténtica, y en última instancia la señal de una asistencia sobrenatural? Evitaré aventurarme aquí en el terreno teológico. Pero en la perspectiva de la reflexión filosófica parece que sea igualmente verdadero, y por consiguiente igualmente falso, decir que la esperanza depende y que no depende de mí.

En efecto, el sentido de esta cuestión se oscurece cuando trata de aquello que es lo más íntimamente yo mismo. ¿Depende de mí estar enamorado o poseer tal facultad creadora? Ciertamente no, pero justamente porque no depende de mí ser o no ser el que yo soy; admitiremos por el contrario, sin referirnos a las controversias filosóficas sobre el libre arbitrio que no tienen nada que ver aquí, que depende de mí llevar a cabo tal decisión, hacer tal viaje, tal visita, tal gesto, etc., que otro en mi lugar también podría hacer. Así nos vemos llevados a esta constatación paradójica de que lo que depende de mí es lo que no me está adherido, lo que se me queda de alguna manera externo (o indiferente). Hay que añadir sin embargo que un don, sea el que sea, no es nunca pura y simplemente *recibido* por un sujeto que sólo tendría que darle paso en sí mismo. La verdad es más bien que el don es una llamada a la que se trata de responder; es como si hiciera brotar en nosotros una cosecha de posibles, entre los cuales tendremos que escoger, o más exactamente actualizar, aquellos que se acomodan mejor a la petición que se nos ha dirigido desde dentro, y que sólo es en el fondo una mediación entre nosotros mismos y nosotros mismos.

Habría que partir de esta observación general para reconocer que decir que depende de nosotros esperar, es a la vez verdadero y falso. En la raíz de la esperanza hay algo que nos es literalmente ofrecido; pero podemos no entregarnos a la esperanza como al amor; y sin duda podemos también renegar de la esperanza, como podemos renegar de nuestro amor y degradarlo. Aquí y allí el papel del *kairós* parece ser el de dar a nuestra libertad la ocasión de ejercerse y desplegarse como no podría hacerlo si estuviera abandonada a sí misma –hipótesis, por lo demás, quizá contradictoria–.

Se ve así por qué es legítimo considerar la esperanza como una virtud: es que cualquier virtud es una especificación de una cierta fuerza interior, y vivir en esperanza es obtener de sí mismo el ser fiel en las horas de oscuridad a lo que quizá en su origen sólo fue

una inspiración, una exaltación, un encanto. Pero esta fidelidad sólo puede ser practicada, sin duda, gracias a una colaboración cuyo principio es y seguirá siendo siempre el misterio mismo, entre una buena voluntad, que es después de todo la única contribución positiva de la que somos capaces, y las iniciativas cuyo hogar reside fuera de nuestro alcance, allí donde los valores son gracias.

Para elucidar del todo la naturaleza de la esperanza, al menos en la medida en que este esclarecimiento sea posible, quizá haya que afrontar directamente la cuestión de saber qué relación vincula la esperanza y razones para esperar. Lo mejor quizá es llevar el problema al extremo: ¿se puede esperar cuando las razones para esperar son insuficientes o faltan en absoluto?

Notemos ya de entrada que esta cuestión parece plantearse inevitablemente para aquél que trata la esperanza como un fenómeno exterior a él y se pregunta en qué condiciones este fenómeno se puede dar; lo designaré, en adelante, con el nombre de observador.

Pero la reflexión no tardará en mostrarnos que pensar así la esperanza es precisamente suprimirla.

Para empezar, el sentido de la palabra «poder» es ambiguo; se quiere decir:

a) ¿Puede ocurrir, de hecho, que alguien espere sin razones para esperar?

O bien:

b) ¿Se tiene derecho a esperar allí donde las razones son insuficientes o faltan en absoluto?

Señalemos de entrada que en ambos casos se admite implícitamente que la proposición «no hay razones, o al menos no las suficientes, para esperar» tiene un significado. No hay que dejarse engañar, sin embargo, por las palabras: no se puede hablar de la inexistencia o de la existencia de tales razones como de la inexistencia o la existencia de una cosa que puede darse en la experiencia de cualquiera; aquí el «hay» o el «no hay» es necesariamente relativo a un sujeto determinado; existen o no existen razones suficientes para esperar a los ojos de X. Pero en el enunciado de nuestro problema, ¿quién es el sujeto implicado? Consideremos en particular la forma a). Se quiere decir: «¿Puede de hecho ocurrir que alguien espere en una situación que para mí, que planteo la cuestión, no implica razones para esperar?», o bien: «¿en una situación que *para el sujeto mismo* no las comporta?».

A la primera pregunta hay que responder manifiestamente que sí: está muy claro que el otro puede conservar la esperanza allí donde el observador estima que las razones para esperar no existen, es decir, a sus ojos están ausentes. Esta primera cuestión es, pues, vana e insignificante.

¿Ofrece la segunda un sentido más preciso? ¿Puede alguien esperar efectivamente allí donde él mismo concedería que las razones para esperar son insuficientes o faltan en absoluto? Pero si en verdad reconoce sinceramente que estas razones son inexistentes o insuficientes, él mismo confiesa que no espera verdaderamente (a menos, por supuesto, que no haya cedido al simple respeto humano concediendo a un interlocutor lo que él mismo en el fondo no admite; pero en ese caso salimos de la hipótesis). El empleo de la palabra «suficiente» implica, por lo demás, contradicción, pues si el sujeto espera, parece que las razones para esperar son suficientes para él, sea lo que sea lo que el observador piense de ellas.

Pero en realidad la cuestión que se supone que el sujeto se plantea a sí mismo y, en el caso concreto, resuelve negativamente, sólo se le aparece si se desinteresa, de alguna manera, de su esperanza; brota en un registro diferente, dependiendo de una razón calculadora que procede, con los medios aproximativos de que dispone, a una verdadera contabilidad de las posibilidades. Sin duda alguna puede ocurrir que la esperanza, al reflexionar sobre sí, ceda o parezca ceder su sitio, durante un tiempo variable, a esta razón calculadora, sobre todo si se trata de discutir con un interlocutor y es posible convencerlo; no por ello deja de ser cierto que esperanza y razón calculadora son esencialmente distintas y que querer confundirlas es perderlo todo. Pero por otra parte, el enunciado b), al hacer intervenir la idea de un derecho a esperar, sitúa el asunto precisamente sobre el terreno de la razón calculadora, es decir, en el fondo del cálculo de posibilidades. Como si esperar fuera razonar de una cierta manera y hubiera motivos para preguntarse por la validez de este razonamiento. Desde esta perspectiva, la respuesta a la pregunta planteada es evidente: es absurdo admitir que pueda ser legítimo esperar sin razones suficientes para esperar; pero repitamos una vez más que el sentido de la palabra «esperar» está aquí completamente desnaturalizado.

Parece que hayamos sido así conducidos a una conclusión completamente negativa y a negar que las palabras «razones para esperar» ofrezcan cualquier significación. Llegados a este punto deberíamos adscribirnos a un irracionalismo o a un fideísmo radical. Pero esta tesis, confrontada con los datos de la experiencia, parece simplemente absurda.

He aquí, por ejemplo, una madre que sigue esperando que volverá a ver a su hijo, a pesar de que la muerte de éste haya sido atestiguada de la manera más formal por testigos que encontraron e inhumaron su cuerpo. El observador ¿no tendrá fundamento para decir que no existen razones para esperar que este hijo haya sobrevivido?

Por sutil, y desde ciertas consideraciones irritante, que pueda parecer la distinción que propongo introducir aquí, quizá habría que responder a la objeción de la siguiente manera: en la medida en que la esperanza de la madre se traduce por medio de un juicio objetivo: «Es posible que Juan regrese», podemos decir: «No, objetivamente hablando, esta vuelta debe considerarse imposible». Pero en la raíz de este juicio objetivo de la madre, que en cuanto tal no puede ser validado, hay en ella el acto de un pensamiento amante que rechaza o que trasciende el hecho; y parece que haya algo absurdo o incluso escandaloso al objetar el derecho a esperar, es decir, amar contra toda esperanza. Más precisamente, lo que resulta absurdo es la idea misma de un derecho que nos correspondería reconocer u objetar.

No hemos llegado, sin embargo, al final de nuestras dificultades. El sentido común nos reprochará, en efecto, que es ilegítimo identificar aquí esperanza y amor. «Sea cual sea el amor que experimento por tal individuo, sólo es admisible que en nombre de este amor me conceda el poder de sobrepasar los límites de la lógica». El sofisma aquí consiste en decir: «No puedo soportar la idea de que no volverá, luego es posible que vuelva». Pero aquí, una vez más, la esperanza es considerada desde fuera y transcrita en un registro que no es el suyo. Lo que se da en la esperanza es esta simple afirmación: Tú volverás. Y sobre este «tú volverás» la crítica objetiva no tiene poder, sólo se ejercita legítimamente allí donde se traduce en el lenguaje de la previsión o del juicio de probabilidad.

No podríamos negar, en verdad, que cada uno de nosotros esté expuesto a la tentación de proceder por cuenta propia a esta sustitución. Ya hemos visto cómo la esperanza se desnaturaliza por el hecho mismo de que tiende a proponerse a la ratificación del sujeto mismo y también a la del otro. Así pierde su inexpugnabilidad

esencial, pero sólo la pierde porque ella reniega de sí, y este renegar de sí es una caída.

Esto, que de entrada parece muy paradójico, creo que se aclara si se tiene en cuenta la distinción fundamental entre esperanza y deseo, y aquí volvemos a encontrar las observaciones que ya hemos hecho mucho más arriba. La esperanza sólo depende, se podría decir, de una jurisdicción metafísica particular con la condición de trascender el deseo, es decir, de no permanecer centrada sobre el sujeto mismo. Una vez más somos llevados a destacar la indisoluble conexión que une esperanza y caridad. Cuanto más egoísta es el amor, tanto más las afirmaciones de corte profético que inspira se deberán considerar como sujetas a prevención, como capaces de ser literalmente desmentidas por la experiencia; por el contrario, cuanto más se acerca a la verdadera caridad, tanto más el sentido de estas afirmaciones se altera y tiende a cargarse de una incondicionalidad que es el signo mismo de la presencia. Esta presencia se encarna en el «nosotros» para el cual «yo espero en Ti», es decir, en una comunión cuya indestructibilidad proclamo. Ciertamente, como siempre, el pensamiento crítico viene inmediatamente a desmentir esta afirmación; invoca contra ella el testimonio de la experiencia, de innumerables destrucciones visibles cuyo espectáculo ella nos ofrece. Pero este mismo testimonio sólo puede rechazarse en nombre de una seguridad que, como hemos visto, no se funda en la experiencia constituida: la seguridad de que todo esto es cierto sólo con una verdad pasajera, y que las incesantes mutaciones que el pesimismo crítico pretende hacer valer no alcanzan, no tocan la única realidad auténtica. Esta afirmación es justamente la esperanza reducida a su núcleo inteligible; lo que la caracteriza es *el movimiento mismo por el cual rechaza el testimonio en nombre del cual se pretendía rechazarla*. Hay que añadir que la esperanza así concebida encuentra a la vez un símbolo y un punto de apoyo en todas las experiencias de renovación consideradas no en su mecanismo filosófico o incluso físico, sino en el eco infinito que despiertan en quienes son llamados sea a vivirlas directamente, sea a experimentar simpáticamente sus beneficios. Así se ilumina y se completa lo que dijimos antes sobre la relación que se establece entre el alma y el tiempo, en la esperanza. ¿No se podría decir que ésta implica siempre el lazo supralógico de una vuelta (*nostos*) y de una novedad pura (*kainon ti*)? Podríamos entonces

preguntarnos si conservación o restauración por una parte, y revolución o renovación por la otra, no son los dos momentos, los dos aspectos abstractamente disociados de una misma unidad que se establece en la esperanza por encima de todo razonamiento, puesta totalmente de modo conceptual. Aspiración que se traduciría aproximadamente con estas simples palabras contradictorias: *como antes, pero de otra forma y mejor que antes*. Aquí volvemos a encontrar el tema de la liberación, que nunca es un retorno al *statu quo*, un simple volver a ser; es esto y mucho más, e incluso lo contrario de esto: una promoción inaudita, una transfiguración.

Quizá a partir de estas consideraciones nos acercamos finalmente a la definición que rechazamos poner al inicio de nuestro análisis: *la esperanza es esencialmente, se podría decir, la disponibilidad de un alma tan profundamente comprometida en una experiencia de comunión como para llevar a cabo el acto que trasciende la oposición entre el querer y el conocer, mediante el cual ella afirma la perennidad viviente de la cual esta experiencia le ofrece, a la vez, la prenda y las primicias*.

EL MISTERIO FAMILIAR

A Julien Lanoé

Antes que nada les debo evidentemente una palabras que expliquen el título con el que se les ha anunciado esta conferencia. Título un poco desconcertante, lo reconozco, y que puede parecer raramente sensacional. ¿Por qué no haber titulado esta charla: «El problema de la familia»? Por múltiples razones: para empezar, no hay *un* problema de la familia, sino una infinidad de problemas de todo tipo que no se podrían unificar; varios de ellos han sido o serán tratados ante ustedes con una competencia de la que carezco. Pero sobre todo, la familia me parece que pertenece a un orden de realidades, incluso diría de presencias, que sólo pueden dar lugar a problemas en la medida en que ignoramos no tanto su carácter peculiar, cuanto la manera en que nosotros, humanos, estamos implicados en ellas. Pido perdón por verme obligado en este momento a citarme a mí mismo, ya que debo recurrir a una distinción que traté de introducir hace aproximadamente una decena de años en el dominio de la filosofía concreta, y cuyo alcance es, a mi entender, considerable.

Para mí, sólo hay problema, decía entonces, cuando me veo obligado a trabajar sobre datos que son –o, por lo menos, que puedo hacer– exteriores a mí; datos que se me presentan con un cierto desorden, que me esfuerzo por sustituir con un orden capaz de satisfacer las exigencias de mi pensamiento. Cuando esta sustitución se produce, el problema queda resuelto. En cuanto a mí, que me dedico a este trabajo, estoy fuera (más acá o más allá, como se quiera) de esos datos de los que trata. Pero allí donde se trata de realidades íntimamente ligadas a mi existencia, y que sin duda la rigen en cuanto existencia, ya no puedo en conciencia proceder de igual manera. Es decir, no puedo hacer abstracción de mí, o si se quiere, realizar un corte entre mi yo, por una parte, y un dato que me estaría presente, de otra: pues estoy efectiva y vitalmente comprometido con

estas realidades. Así ocurre, por ejemplo, en la unión del alma y el cuerpo, o en un lenguaje más preciso, en el vínculo que me une a mi cuerpo: este vínculo no lo puedo poner idealmente ante mí como un objeto sin infravalorar su naturaleza esencial. De ahí que todas las relaciones a las que recurriré para calificarlo o para precisar su función se revelarán invariablemente inadecuadas: no puedo decir en verdad ni que soy dueño de mi cuerpo, ni que soy esclavo del mismo, ni que soy su propietario. Todas estas relaciones son verdaderas a la vez, lo que equivale a decir que cada una de ellas tomada por separado es falsa, que no tanto *traduce* cuanto *traiciona* una cierta unidad fundamental, de la que habrá que decir que es menos dada que donante, porque es la raíz de mi presencia en mí mismo, de la presencia de todas las cosas en mí mismo y superándose así como simple problema que se apoya sobre sus propias cosas dadas, que las invade superándose así como simple problema. En este preciso sentido la familia es un misterio, y esta es la razón por la que no se puede sino impropiamente, confusamente, tratarla como simple materia de problemas. Anticipando aquí reflexiones ulteriores, señalaré desde ahora que entre el misterio de la unión del alma y el cuerpo y el misterio familiar hay una unidad profunda, y que se ha subrayado quizá demasiado poco: aquí y allí estamos ante un mismo hecho, o más bien, delante de algo que es más que un hecho, ya que es la condición misma de todos los hechos sean los que sean: la encarnación. No tomo aquí este término, bien entendido, en su acepción teológica. No tratamos de la venida al mundo de Nuestro Señor, sino del acto infinitamente misterioso por el que una esencia toma cuerpo, acto que ya hacía cristalizar alrededor de sí la meditación de un Platón, y del que los filósofos modernos sólo se inclinan a no prestarle atención en la medida en que han perdido la gracia esencial de la inteligencia, que es la del asombro.

En verdad aquí no añado nada que parezca una exposición doctrinal. Más bien se trata de una serie de *reconocimientos* orientados en dirección a un punto que no podría darse a nuestra inteligencia el alcanzarlo directamente: ¿por qué? Porque este punto está situado a la vez demasiado cerca y demasiado lejos para figurar en esta zona estrictamente delimitada que es la del conocimiento objetivo. Demasiado cerca y demasiado lejos, he dicho, pero en realidad estos contrarios aquí resulta que coinciden, y me inclino a pensar que esta coincidencia de lo más cercano y de lo

infinitamente lejano es precisamente característica de los misterios, sean los que sean, incluso de los misterios religiosos, de los que ahora no se trata aquí.

Por una parte, cuando hablo de mi familia rememoro originalmente mediante esta palabra una cierta figura, una cierta constelación de la que, yo niño, admito espontáneamente que constituyo el centro; ¿no soy el punto de mira de estas miradas cargadas de una solicitud que unas veces me enternece, otras me apabulla y me supera, miradas de las que no se me escapa ningún matiz, pues todas revelan intenciones que parecen apuntar a mi persona, e igualmente con esas inflexiones que pasan de la dulzura a la severidad, de la persuasión a la amenaza? Sólo poco a poco comprenderé las relaciones que unen a estos seres entre sí; así, descubriré que cada uno tiene su vida propia, sus relaciones inviolables con todos los demás, y también que soy, para algunos de ellos, un objeto de preocupación del que conversan fuera de mi presencia; sólo consigo, pues, una traducción alterada, una adaptación para uso personal de los pensamientos y los sentimientos que suscito en esos seres, una de cuyas caras, siempre la misma, está vuelta hacia mí. A partir de este momento, extrañamente todo se complica, surgen relaciones nuevas entre ellos y yo: si me doy cuenta de que se esconden de mí, ¿cómo no seré tentado a esconderme, yo también, de ellos? Pero al mismo tiempo se acentúan extraños dibujos en mi vida personal, ésta se convierte, ondula, se fragmenta. El paisaje simple y perfecto de mis primeros años se complica y se ensombrece. Mi familia se aleja de mí, aun estando tan próximo, tan yo mismo como es posible: ¿desmembramiento? Digamos más bien lesión, la menos cicatrizable de todas. Pero eso no es todo, no es ni siquiera el comienzo. En los términos abstractos de paternidad, de filiación, soy llevado insensiblemente a vislumbrar realidades ocultas y prohibidas que me dan vértigo; me atraen: pero precisamente porque me atraen, porque creería cometer un sacrilegio cediendo a esta atracción, me aparto de ellas; llegaré a comprender, al menos, que lejos de estar dotado de una existencia absoluta, yo *soy*, sin haberlo inicialmente querido o sospechado, yo *encarno* la respuesta al doble llamamiento que se han tendido unos seres, en lo desconocido, y que sin dudarlo han lanzado, más allá de sí mismos, a una potencia incomprensible que sólo se expresa dando la vida. Yo *soy* esta respuesta, al principio informe, pero que poco a poco, a medida que

se articule, se conoce ella misma como respuesta y como juicio; sí, soy irresistiblemente conducido a hacer este descubrimiento, que supongo en mí mismo un juicio, por el hecho de ser quien soy, sobre quienes me han introducido en el ser; y al mismo tiempo una infinidad de relaciones nuevas se crean entre ellos y yo.

Por otra parte, debo reconocer que detrás de esta zona iluminada y tan reducida que denomino mi familia se extienden infinitamente ramificaciones que al menos, con derecho, puedo perseguir sin descanso; con derecho solamente; pues de hecho muy pronto una oscuridad impenetrable envuelve este «precedente» de mí mismo y me prohíbe explorarlo. Pero hay suficiente como para que, siguiendo este cordón umbilical de mis antecedentes temporales, vea formarse ante mí y sin embargo tras de mí una red indefinida que, en el límite, sería quizá coextensiva al género humano mismo; mi familia, o mejor dicho mi linaje, es la sucesión de las modalidades históricas según las cuales el genio humano se ha individualizado hasta convertirse en el ser singular que soy. Todo lo que me es posible reconocer en esta creciente y grandiosa indeterminación es que todos estos desconocidos que se escalonan entre mí y los impensables orígenes, sean cuales sean, no son simples causas de las que yo sería el efecto o el producto; estos términos de causa y efecto no tienen aquí ningún sentido: entre mis ascendientes y yo tiene que existir una relación infinitamente más oscura y más íntima, participo de ellos como ellos participan de mí –en lo invisible; ellos me son, yo les soy– consustanciales.

Mediante este conjunto inextricable de relaciones y presentimientos se define el misterio familiar en el que estoy implicado por el hecho mismo de que soy: por la articulación de una estructura de la que sólo distingo los primeros lineamentos, por la articulación de un sentimiento que se modula entre lo íntimo y lo metafísico –y de la promesa consentida o rechazada por la que se me reclama a hacer mío el deseo difuso que es como el centro de mágica instigación de mi existencia personal–. Tal es mi sitio, yo criatura arrojada en medio de este tumulto, tal es mi inserción en este mundo impenetrable.

Evocar el misterio de la familia será, pues, mucho menos pretender resolver una cuestión que obligarse a recuperarse, a presentar al alma una realidad cuya conciencia se ha borrado trágicamente desde hace varias generaciones, no sin que esta obnubilación

haya contribuido a precipitar a los hombres en el infierno en el que los vemos debatirse hoy.

Pero esta evocación constituye en sí misma una tarea, al tiempo simple en apariencia y en el fondo extraordinariamente difícil. Pues una realidad misteriosa sólo puede hacerse presente al que no sólo la redescubre, sino que tiene repentinamente conciencia de redescubrirla, y a quien al mismo tiempo se le revela que la había perdido por completo de vista. En primer lugar tengo que dedicarme a ponerles ante esta evidencia negativa, por más ingrata que pueda parecerme semejante empresa.

Me parece que no hay nada que más atestigüe directamente la ceguera que tiene un gran número de nuestros contemporáneos en el tema que hoy nos ocupa, que la multiplicación, entre ambas guerras, de controversias propiamente extrañas a las que daban lugar, bien en la prensa, bien en reuniones públicas, todas las cuestiones relativas al matrimonio, al divorcio, a la elección de un amante, a las prácticas neomalthusianas, etc. ¿Para quién, ante quién se desplegaban los recursos de esta erística inagotable, y muy a menudo tóxica? Ante ociosos cada vez más incapaces de vivir, no digo ya su vida, sino *una* vida cualquiera, y que llevan, al margen de toda realidad, una existencia de desechos, insignificante y funesta, sin saberlo; de náufragos que incluso dudan de que hayan naufragado. En estos peleles no se encuentra ningún esfuerzo por agarrarse a una verdad y alimentarse de ella, sino sólo una necesidad enfermiza de escuchar discutir lo que ellos llaman ideas; discutir, es decir, entrechocar, no experiencias –pues toda experiencia digna de este nombre tiene un peso y un valor–, sino profesiones de fe, desafíos y acusaciones. Todo transcurría verdaderamente aquí como si la abundancia verbal y dialéctica fuera el signo mismo de una ausencia de experiencia y de pensamiento auténticos. Nadie dude de que se me atajará: «¿No corre el riesgo –se me dirá– de recargar arbitrariamente la importancia de discusiones que jamás han llamado la atención de los elementos sanos de nuestro país? La familia no es una virtud cuyo sentido se haya perdido, sigue siendo una realidad viva, basta con mirar en torno a sí. ¡Cuántas familias, incluso durante este lamentable periodo, han mantenido su vitalidad y preservado su unidad!». Pienso que aquí hay que pararse y no tener miedo a mirar de frente verdades muy dolorosas. Ciertamente no hay que objetar ni un segundo que en un gran número de personas

–principalmente, pero no exclusivamente, entre los cristianos– el sentido de la familia se ha mantenido a pesar de los incansables esfuerzos de una propaganda de todo tipo que tendía sistemáticamente a socavarla. Con todo, no hay que ignorar la gravedad de la crisis que se ha originado en nuestro tiempo, grave crisis y a la larga quizás mortal, algo que atestiguan cifras irrebatibles: multiplicación de los divorcios, generalización de las prácticas abortivas, etc. Existen hechos que nos obligan a comprender más profundamente para poder descubrir las raíces de estos «hechos sociales», raíces que se encuentran al mismo nivel que la creencia, o más exactamente que la *descreencia*, en lo que por mí mismo soy encaminado a ver como dato cardinal de la biología espiritual de nuestra época. Son las raíces que el filósofo está obligado a descubrir con la sangre fría de un cirujano que quita los puntos de una herida.

Permítaseme aquí un breve inciso que en el fondo no lo es.

Cuando apelo a mi experiencia de universitario o a la de algunos amigos, constato que se ha vuelto cada vez más difícil tratar en una clase de filosofía de instituto los problemas relativos a la familia. Me acuerdo muy bien, particularmente, del apuro en que me llegué a encontrar cuando tuve que hablar del divorcio no simplemente como un dato de hecho, sino como una práctica a fin de cuentas desastrosa y condenable en principio –sabiendo que tenía delante de mí hijos de divorciados, que podrían hacer recaer sobre sus padres el peso de los juicios que yo hacía ante ellos, a no ser que ellos mismos se rebelaran, legítimamente después de todo, contra crudezas que les tocarían sus sentimientos más respetables–. Desde entonces, ¡qué tentación de permanecer en una prudente reserva, atenerse a vagas y ociosas generalidades! Pero por otra parte, ¿cómo no ver que estas grandes realidades del matrimonio, de la generación, etc., si no son abordadas de frente con una sinceridad intrépida, degeneran hasta llegar a ser sólo materia de desarrollo retórico? Así, el lugar común sustituye a la vida, el lugar común cuyo poder tóxico, por mi parte, no me cansaré nunca de denunciar, pues siempre será sólo un desecho del pensamiento, un producto de desperdicio. Éste es el dilema al que se han enfrentado en nuestro tiempo un número tan grande de educadores: o bien afrontar con coraje las cuestiones sin temer mostrarse dogmático, y al mismo tiempo exponerse a preocupar y a escandalizar a seres jóvenes y vulnerables; o bien agarrarse sea a la fraseología más vacía, sea a consideraciones históricas o supuestamente tales, y al mismo tiempo, en este segundo caso, contribuir a favorecer la apariencia de relativismo sereno que en nuestra época ha tendido a mutilar tan perniciosamente el juicio moral propiamente dicho. Si insisto de esta manera sobre una dificultad que sólo parece presentarse a especialistas, es porque veo en ella un síntoma revelador de un estado de cosas cuya gravedad no se tendría que disimular por más tiempo. Si nos tomáramos el esfuerzo de referirnos a los manuales de moral y sociología que gozaron, durante veinte años y más, del favor de los grandes pontífices de la enseñanza oficial, se vería hasta qué punto fue promovida la tendencia a plantear los problemas en un plano casi exclusivamente histórico, a subrayar el carácter contingente de instituciones familiares destinadas sin duda a ablandarse cada vez más, tendencia que no compensa de ningún modo el recurso, en el fondo verbal y superfluo, a ciertos principios generales característicos del racionalismo más carcomido. Señalemos ya de entrada, para volver sobre ello un poco más tarde, que por una paradoja digna de llamar la atención, estos moralistas sociólogos llegaban, a fin de cuentas, a ensalzar de hecho el individualismo más destructor, anunciando y preconizando la instauración de un socialismo que en todos los dominios subordinaría la iniciativa personal al control del Estado.

Sin duda se objetará que yo me estoy refiriendo aquí a un periodo felizmente superado de nuestra historia, y que desde hace dos años se ha producido en este punto una reacción vigorosa y saludable, como en muchos otros, en favor de lo que se llama a veces un poco ingenuamente «las buenas ideas». Por supuesto evito subestimar la importancia y el valor de esta reacción. Sin embargo, me parece necesario que nos cuidemos de un optimismo que correría el riesgo de prepararnos muchos desengaños. La multiplicación de las consignas, de los eslóganes familiares en los discursos oficiales y en la prensa no nos debe crear ilusión. No hay nada en ello que nos permita creer en una conversión efectiva de las inteligencias y de los corazones: ciertamente, no llegaremos a alcanzar la voluntad más innata y más secreta de los individuos por medios esencialmente publicitarios. Es incluso lícito creer que se esté preparando aquí de rebote un choque terrible, y que los males por los que ya hemos sufrido tanto se reproduzcan más tarde con una virulencia acrecentada.

Se trata en realidad, ante todo, de que la reflexión, única arma de la que disponemos, proyecte una luz tan viva como sea posible sobre la situación trágica en la cual se encuentran situadas tantas conciencias, la mayor parte de las veces incapaces de explicarse a sí mismas un trastorno vital, una angustia de la que sólo les es dado captar las causas más exteriores o los síntomas más superficiales. Me parece que nos equivocaríamos de camino hablando simplemente de una crisis moral, del rechazo, cada vez más expreso, de principios generales que habrían sido admitidos sin objeción hasta un cierto momento de la historia. O más bien estos principios sólo son la traducción aproximada e imperfecta de una cierta actitud mental ante la vida; en realidad, es esta actitud misma la que se ha transformado. Para precisar el sentido de las palabras, diría que lo que se ha producido es más un doblegamiento vital que una transgresión o una negación. En una bella página citada recientemente por Albert Béguin, el gran escritor suizo Ramuz hablaba ya hace años de un cierto sentido de lo sagrado «que es aquello que Occidente ha conocido de más precioso, una cierta actitud de respeto ante la existencia, la cual hay que entender como todo aquello que existe, uno mismo y el mundo en torno a sí, los misterios que nos envuelven, el misterio de la muerte, el del nacimiento, tal veneración ante la vida, tal amor, y ¿por qué no decirlo? tal estado de poesía donde se está ante lo creado». Es precisamente este sentido de lo sagrado, este respeto fundamental ante la vida y ante la muerte, considerada ella misma como una fase nocturna de la vida, es este estado de poesía ante lo creado lo que en el curso de las últimas décadas, y particularmente en los años recientes, ha cedido al empuje del orgullo, de la pretensión, del aburrimiento y de la desesperación; y por razones que se analizan, es en el orden de la realidad familiar donde se han manifestado primero las consecuencias funestas de esta inflexión, amenazando por lo demás cada vez más directamente la integridad del individuo considerado en su estructura y en su destino propio.

La familia existe, repite obstinadamente aquél que se niega a mirar el peligro de frente. Pero el término existir es aquí el más equívoco y por consiguiente el más engañoso que pueda haber. Si existe una realidad de la familia, no se puede considerar o establecer objetivamente, como una simple filiación; digamos, incluso, que desborda infinitamente todo lo que depende de la inscripción

pura y simple en los registros del estado civil. Ella sólo existe si es aprehendida no sólo como valor, sino como presencia.

En primer lugar, valor. Creo que hay que hacer aquí un esfuerzo para revitalizar, pero pensándola, aclarándola, una experiencia que ha sido la de la mayoría de nosotros cuando éramos niños, una experiencia que por lo demás es muy difícil no desnaturalizar cuando se la intenta traducir, pues es la de un orgullo; pero ésta, considerada sin precauciones, podría parecer que se confunde con una vanidad que no es más que su degradación. Uno está orgulloso de pertenecer a una cierta comunidad que proyecta sobre sí un cierto lustre. El orgullo, he tenido recientemente la ocasión de escribir, es una cierta respuesta, surgida del fondo de mí mismo, a una investidura para la que tengo que ser digno. Este orgullo lo experimento por cuenta propia; no está en absoluto dirigido a otro a quien me vanagloriaría intimidar y deslumbrar. Así, es un sentimiento constructivo, contribuye a darme los cimientos interiores que necesito para determinar mi conducta. La vanidad, por el contrario, por el hecho mismo de estar vuelta hacia el otro, es esencialmente estéril, o incluso en último análisis, destructiva. Pero en función de este sentimiento de orgullo se puede descubrir en qué sentido la familia es un valor. Es una jerarquía reconocida en la que no sólo tengo que integrarme reconociendo la autoridad encarnada en su jefe: estoy atrapado en ella desde el principio, estoy comprometido con ella, tengo en ella mis raíces y mi mismo ser. Esta jerarquía no puede hundirse, esta autoridad no puede anularse sin que la familia se destruya ella misma como valor: desde ese momento, sólo es a mis ojos una trama en la que me parece estar implicado por error, y de la que tendría que deshacerme lo más rápidamente posible.

Hablando de presencia, introduzco aquí un matiz un poco diferente que conviene precisar. Aquí todavía, cada uno está obligado a referirse a sus recuerdos infantiles que, donde semejantes realidades se cuestionan, me parecen capaces de desempeñar un papel que incumbe a la reminiscencia, en la filosofía platónica. Cada uno de nosotros, salvo raras y desgraciadas excepciones, ha podido, al menos en ciertos momentos, *experimentar* la existencia de la familia como la de una membrana protectora interpuesta entre él y un mundo extraño, amenazante, hostil. Y sin duda, ¿no hay nada más doloroso en el destino de un individuo que el desgarramiento, sea brusco, sea por el contrario disimulado y continuo, de este tejido

por las despiadadas manos de la vida o de la muerte, o más bien, de este poder sin nombre del que la vida y la muerte no son sino rostros alternativos? Las imágenes conexas, y además, desgraciadamente, perjudicadas por una poesía estúpidamente sentimental o didáctica, las imágenes de la crisálida, el nido o la cuna, son las que traducen más exactamente lo que llamaría de buena gana el elemento blando de la realidad familiar.

Pero aquí, mediante un esfuerzo analítico, habría que llegar a deshacerse de las metáforas mismas, habría que llegar a tomar conciencia de este *nosotros* primitivo, de este *nosotros* arquetípico y privilegiado que sólo se realiza normalmente en la vida familiar. Un *nosotros* que, de manera general, no es separable de un *en nuestra casa*. No es ciertamente una casualidad que todas las fuerzas que se ejercen de manera destructiva sobre la casa familiar hayan preparado al mismo tiempo la subversión de la familia misma. Este *nosotros* privilegiado no se puede separar, incluso en los estadios más humildes de la vida de la conciencia, de un hábitat permanente que es el nuestro, que a lo largo de nuestra existencia se ha convertido poco a poco en consustancial. La conciencia espontánea, inmediata, de un *siempre*, de una perennidad vivida que se vincula a los objetos familiares entre los que vivimos, al panorama en el que se viven las tareas cotidianas, con el sentimiento apenas manifestable de una presencia protectora que se encarnaría en estas cosas, en este panorama, y que vendría como a profundizar y a colorear el horizonte cotidiano, me parece en principio indisolublemente ligada a la existencia de la familia en tanto que ésta es, a su vez, un dato y un valor. No quiero otra prueba de esto –negativa, es verdad– que la alteración y frecuentemente el desgarro que conlleva muy a menudo para el niño el hecho banal de la mudanza; para el niño e incluso para el adulto, allí donde éste ha cuidado esa infancia, esa vulnerabilidad del tejido que resiste en algunos a todos las traumas del devenir personal. Pero a la inversa, habrá que reconocer que todo lo que tiende a debilitar en un ser en formación el sentido del hábitat permanente y de un elemento invariante en el ambiente, contribuirá directamente a volver anémica en él la conciencia de la familia misma. Ahí radica, por decirlo de paso, estoy convencido de ello, una de las causas y no de las menores del debilitamiento del sentido familiar en el proletariado de los grandes centros industriales. Allí donde prevalece no ciertamente el nomadismo de la tienda de campaña o de la

roulotte, sino el del tugurio y la casa amueblada, la familia tiende a convertirse en una simple idea abstracta, y a fin de cuentas una palabra, en vez de ser una esencia inhalada por un ser que gusta, apenas la respira, un perfume que impregna y satura insensiblemente todas las maneras de pensar, de apreciar y de amar.

Todas estas notas, se me dirá quizá, sólo tratan de las condiciones exteriores y contingentes de la vida. Pero cuanto más nos esforzamos en comprender la existencia, tanto más somos conducidos a constatar que lo exterior es también lo interior, o mejor dicho, a reconocer que esta distinción no tiene sentido allí donde el crecimiento mismo de un ser está en juego. Es claro, por lo demás, que la desaparición del hábitat, o más exactamente del hogar, es inseparable del desvanecimiento de las tradiciones. Éstas son en efecto para el hombre interior lo que es el marco familiar para el hombre visible. No podemos decir que solamente lo rodean: contribuyen a hacerlo; sin ellas, se arriesga a ser el juguete de las influencias a las que lo entregan las coincidencias por casualidad; su devenir se expone a todos los riesgos de la incoherencia. Pero las tradiciones que considero aquí se apoyan en la continuidad familiar misma: son, primero, los relatos, los ejemplos que aseguran el lazo entre generaciones. Pero hay algo más aún: toda familia verdaderamente tenaz destila un cierto ritual sin el cual corre el riesgo de perder a la larga sus bases concretas. Toda esta delicada arquitectura es la que está comprometida, la que desde hace casi un siglo se agrieta. ¿Por qué? Las razones de esta decadencia me parecen muy variadas y muy profundas. Algunas saltan a la vista, aquéllas que dependen de la ideología, de la difusión de una mitología cuyos vehículos han sido los espíritus revolucionarios de cualquier calaña; otras se escapan casi del análisis. Pero se puede decir con certeza que la transformación inaudita que han sufrido las condiciones materiales de la vida por el hecho de la revolución industrial tiende a empujar hacia una lejanía casi legendaria a quienes han vivido, pensado, se han cansado ante una alteración que en verdad fue demasiado completa, demasiado maciza para ser comprendida por los que fueron sus testigos y sus víctimas más que sus beneficiarios. Ante todo, se trata de un cambio de ritmo que a los hombres les ha sido dado no tanto observar cuanto padecer, por una adaptación interior que en muchos casos no se ha realizado sin los daños psíquicos más graves, sin una verdadera alteración de la fibra men-

tal. Esta extraordinaria aceleración del ritmo vital debía inevitablemente tender a impedir cada vez más la lenta sedimentación de los *habitus*, que parece haber sido desde siempre la condición genética esencial de las grandes realidades familiares. Más aún, semejante aceleración no pudo tener lugar sin una dilapidación desenfrenada de las reservas lentamente acumuladas por la vida. Gustave Thibon, en páginas fulgurantes, ha despejado maravillosamente este aspecto trágico de la vida contemporánea; ha denunciado el terrible gasto de reservas que se ha producido ante nuestros ojos, ha recordado de manera decisiva que podemos cometer las peores confusiones predicando el deber de la imprevisión, pues conviene distinguir entre «la imprevisión del santo, que no se inquieta por el futuro porque ha atesorado en él la fuente y la eternidad de la vida, y la imprevisión del decadente cuya alma oscilante se ha convertido en el juguete de la época y de la tentación que pasan, y que incapaz tanto de esperar como de escoger, cede constantemente a las solicitaciones *inmediatas* de un egoísmo sin pies ni cabeza y sin unidad. Pues el ser menos ahorrador es también el más egoísta. Ahorrar, en el sentido verdadero y sano del término, significa sobre todo: reservar para dar mejor. Una previsión que se opone a los verdaderos intercambios humanos es, sin duda, avara y cerrada. Pero su hijo legítimo, la imprevisión absoluta, es quizá aún más el enemigo de la comunión y del don. En el orden material así como en el orden espiritual, la liberalidad, la generosidad espléndida, sólo son posibles para aquél cuya severa vigilancia ha sabido crear, en él o en torno a él, fuertes reservas. Hoy estas virtudes han muerto».

Notemos aquí que sólo el gran meditador, en quien reflexión y visión se unen hasta el punto de confundirse, es capaz de detectar los procesos que se sustraen de la vista del vulgo. Los progresos técnicos considerados no en ellos mismos, no en los principios que los han hecho posibles, sino en su incorporación a la vida cotidiana de cada cual, no se han podido realizar sin una pérdida de sustancia humana que es su contrapartida, a menudo difícilmente discernible. Es en el plano del oficio donde esta pérdida de sustancia aparece más claramente. Pero allí donde se trata de las relaciones secretas entre los seres, los daños operados por la revolución de la técnica son más difíciles de conocer y comprender. Es verdad que se deben, en gran parte, a la uniformización creciente de los individuos, de la que son responsables, ante todo, una enseñanza demasiado poco diferenciada, demasiado poco respetuosa con las costumbres y las singularidades locales, y una prensa cuyo carácter degradado nunca se denunciará demasiado resueltamente. Existe además un lazo estrecho entre la aceleración del ritmo vital y la aparición de una humanidad cada vez más pobre interiormente, cada vez más intercambiable. Aquí una metáfora, o más bien una analogía, hará comprender mi pensamiento: ¿No se ha hecho notar cómo una región cargada de alma como la Bretaña, por ejemplo, parece, cuando se atraviesa a toda velocidad, vaciarse de este alma, de este misterio, que se reencuentra en cambio cuando uno se toma la molestia de recorrerla por gusto? El fenómeno al que aquí apunto es del mismo orden, pero trata de la realidad humana, donde el ser y el parecer no son nunca realmente separables. Además, el misterio mismo de los lugares comporta siempre una presencia humana al menos difusa, una impregnación de las cosas con los sentimientos que han despertado en las almas. Desde la perspectiva de una filosofía de la duración se puede llegar a comprender la unidad, yo diría incluso la identidad, de dos fenómenos que para un observador superficial parecen inicialmente distintos: quiero observar, por una parte, el despoblamiento del campo, y por la otra la disolución de la familia. Creo no apartarme de mi tema al esforzarme en iluminar la trágica realidad interior de la que estos fenómenos sólo son los aspectos inseparables.

Observemos, en primer lugar, que la existencia en las ciudades conlleva una cierta pretensión, al menos implícita, de triunfar sobre la ley de la alternancia a la que están sometidos los seres vivos. El hombre de las ciudades se esfuerza, por supuesto sin llegar del todo a ello, por instaurar un régimen de vida que no comportaría estaciones. Lamentable e irrisoria aplicación de la funesta frase «eritis sicut dei»: seréis como dioses, seréis liberados de las vicisitudes a las que están sometidos los animales. Las grandes ciudades americanas son como los prototipos de un mundo donde la conservación, el cultivo fuera de estación y la falsificación vendrían a aportar especiales satisfacciones a la necesidad que se ha desarrollado en nosotros de sustraernos al ritmo cósmico, y sustituirle con no sé qué transposición caricaturesca de una eternidad nostálgicamente reclamada. Pero una dura experiencia parece más bien mostrarnos que este ritmo exclusivamente humano tiende a convertirse, de hecho, en el de una máquina, el de un autómata, un ritmo en absoluto

supra-, sino más bien infra-orgánico; así corre el riesgo de introducirse el desarreglo más funesto en el corazón mismo de la existencia, pues este hombre que parece afanarse por convertirse en una máquina es, con todo, un ser vivo, pero que desconoce cada vez más sistemáticamente su condición de tal. La inefable tristeza que se desprende de las grandes ciudades, tristeza sombría que se pega a todo lo que se desvitaliza, a todo lo que es traición de la vida por sí misma, me aparece como vinculada, de la manera más íntima, al debilitamiento de la familia. Esta tristeza es la esterilidad, es la desaprobación expresada sensiblemente en el corazón: una desaprobación, vamos a verlo más claramente, que apunta a las condiciones mismas de la vida. Se trata ciertamente de lo que podríamos estar tentados a llamar el color mismo de la existencia; pero todavía falta comprender que, mientras que un color se puede mirar y como absorber por la vista, lo que aquí está en cuestión es lo vivido en cuanto tal. Para hacerme entender mejor les pediré que evoquen las alteraciones, a veces al principio casi insensibles, que tratan sobre la relación que nos une a nuestros prójimos. Cada uno ha podido constatar cómo una intimidad puede perder su transparencia, cómo la corriente que llevaba a dos seres y los unía dinámicamente puede perder su fluidez, de tal manera que las individualidades que hasta hace un momento se sentían fundidas, envueltas en el seno de un elemento protector y vivificante, ahora se aíslan, se enfrentan con una sucesión de desacuerdos instantáneos, cada uno de los cuales tiene la brutalidad de un golpe. No puedo dejar de sospechar que entre el hombre y la vida se ha producido, en el curso de los últimos siglos de nuestra civilización, una desavenencia del mismo orden, y que se parece a los oscuros, a los orgánicos desacuerdos en que acaban por caer tantas existencias conyugales. Es así como la familia se ha visto al final tocada en el doble resorte de su vitalidad propia: la fidelidad y la esperanza.

Para evitar dar a la idea difícil y racionalmente casi imperceptible que quisiera presentar aquí, una expresión académica que correría el riesgo de desnaturalizarla, simplemente me planteo decir cómo en lo concreto se ha impuesto hace poco a mi conciencia.

Acabábamos de recorrer uno de esos pueblos casi absolutamente despoblados, como los hay a centenares en las provincias del sudoeste. Una mujer con la que había intercambiado algunas palabras se nos había quejado de la tristeza del lugar, de la falta de movimiento, de distracción. De repente mi pensamiento se concentró sobre todo lo que significa el término distracción. Ciertamente, me dije, es ante todo la búsqueda de distracción lo que echa a los habitantes de los pueblos a las ciudades. Por otra parte, a medida que la vida se enrarece en estos campos perdidos, se vuelve más aburrida, de forma que el éxodo se da a sí mismo una justificación. Pero ¿qué es en el fondo distraerse? Distraerse es volverse; pero ¿de qué? Y ¿cómo apareció la necesidad de distracción? He aquí el verdadero problema. Resulta demasiado claro que la ciudad con sus «atracciones» ha creado en el campo una verdadera aspiración de aire; también podríamos decir que el habitante de la ciudad ha ejercido sobre el del campo una gradual contaminación. Pero ha hecho falta, a pesar de todo, que el alma campesina, que resistió durante tanto tiempo este contagio, se haya vuelto para ella un terreno propicio. Se oye decir, con razón, que las condiciones de incomodidad que predominan tan a menudo en el campo, la carencia de aire, de luz en las viviendas, etc., han contribuido a despoblar los campos. Pero ¿por qué la energía de los habitantes no se ha empleado en una mejora de las casas rurales, como ha pasado en algunas zonas de montaña, en los Grisones o en el Tirol? Aquí no basta con apelar a cierta pereza natural, ha hecho falta una desafección previa para que se produjera esta desastrosa consecuencia. Y de nuevo la cuestión se me planteaba con una insistencia irritante: distraerse ¿de qué?, volverse ¿de qué? ¿Cómo no percibir que esta pregunta es idéntica a aquella con la que acabamos de tropezar al preguntarnos sobre las causas de la disolución de la familia? Pero la respuesta se presentó de pronto ante mí con tal evidencia que desde entonces no ha sufrido ningún eclipse: la necesidad de distracción –cada uno la puede constatar por su cuenta– está ligada a un cierto retroceso de la vida. Pero esto aún es insuficiente e incluso equívoco. Puede ocurrir que la vitalidad decrezca sin que esta necesidad surja, e incluso, por el contrario, esta mengua puede traducirse en la desaparición de toda curiosidad; una indiferencia recubre el alma, el ser reacciona cada vez menos, se abandona a la atonía, se recubre de velos. El retroceso de la vida del que aquí se trata tiene un carácter completamente distinto. Uno se imagina revivir al aprovechar todas las ocasiones de experimentar sensaciones fuertes, sean del tipo que sean. Pero estos supuestos estimulantes sólo son precarios refugios contra el aburrimiento. ¿Qué es, pues, este aburrimiento?

Uno de los hombres más inteligentes de esta época, que ocupó en el gobierno hasta estas últimas semanas un puesto importante, me decía poco antes de la guerra: «Francia sufre un mal metafísico: se aburre». Diagnóstico profundo que nunca he olvidado y del cual nuestras desgracias han traído la más trágica confirmación. En el origen de la distracción, del deseo de distracción a cualquier precio, hay una huida; pero ¿de qué? No puede ser más que de uno mismo. El yo sin duda está situado ante este dilema: realizarse o escaparse. Allí donde no se realiza, sólo puede experimentarse a sí mismo como un vacío abierto, insoportable, del que tiene que protegerse a cualquier precio. Este vacío no lo conoce un ser absorto, pues está como implicado en la plenitud, la vida lo envuelve, lo protege como una muralla. Por el contrario, el aburrimiento no sólo está ligado a una inacción, sino a un desmantelamiento. Así se puede comprender muy bien que en los campos la mujer sea más propensa a ello que el hombre. Si es cierto decir que ella sufre más que él la falta de confort y de limpieza, es porque tiene más tiempo para pensar en ello cuando no es continuamente requerida por las tareas incesantes de la maternidad: pues estas tareas constituyen no sólo una carga, sino un apoyo. «Uno no es llevado adelante más que por sus cargas», decía excelentemente Gabriel Séailles. Pero a partir de ahí puede comprenderse cómo se ha producido este reflujo de la vida, o más exactamente de la conciencia, llegando ésta insensiblemente a rechazar sus compromisos fundamentales. ¿Cuáles son, pues, estos compromisos? Tocamos aquí lo esencial.

Parece necesario establecer la existencia de un pacto, diría incluso de un lazo nupcial, entre el hombre y la vida; depende del hombre desatar este lazo; pero en la medida en que critica este pacto, tiende a perder la noción de su existencia. ¿Qué se entiende exactamente por este lazo? Se me acusará quizá de ser engañado por una metáfora, personificando indebidamente abstracciones. Pero, sea del modo que sea como interpretemos filosóficamente este hecho, hay que reconocer que el hombre es un ser –y el único que sepamos– capaz de posicionarse frente a su vida, y no sólo frente a su vida, sino a la vida en sí misma; no es, pues, un simple ser vivo; es o más bien se ha hecho algo más, y podría decirse que es gracias a esta facultad de tomar posición por lo que es espíritu. Jean Lacroix recordaba justamente en su bello libro *Persona y Amor* que una de las características esenciales del hombre está en su capacidad de exponerse voluntariamente a la muerte. Pero esto no es más que una expresión particular, la más cautivante de todas, de una verdad mucho más general: su trascendencia en relación con la vida y la muerte. Cualquier acto humano, sea el que sea, la supone. Por lo tanto es realmente posible e incluso legítimo hablar del hombre y de la vida como de dos realidades que no se confunden, o que han dejado de confundirse. Por lo tanto, al hablar de un pacto entre el hombre y la vida apuntamos, por una parte, a la confianza que el hombre deposita en la vida y que le hace capaz de darse a ella, pero también, por otra parte, a la respuesta que da la vida a esta confianza puesta en ella por el hombre. Sin embargo, es precisamente en la familia, considerada en el acto por el que se constituye, donde vemos este pacto en acción, donde lo vemos encarnarse; e inversamente, en los actos por los que la familia se deshace es como se consuma ante nuestros ojos la ruptura de este mismo pacto. No es difícil ilustrar esta idea completamente general con ejemplos concretos.

El acto constitutivo de la familia no es evidentemente el apareamiento puro y simple, el cual no es un acto humano, sino una simple manifestación de la vida, común en el hombre y el animal: es una unión que se da no sólo en el instante, sino *para durar*: es como un establecimiento. Una familia se fundamenta, se edifica como un monumento cuya piedra angular no podría ser ni un instinto que se satisface, ni un impulso al que se cede, un capricho al cual uno se abandona. Desde este punto de vista, probablemente no hay que dudar en declarar que los matrimonios falsos son innumerables; por supuesto no tomo este término en el sentido de «parejas no casadas». Me refiero aquí a esas uniones perfectamente legales, donde nada, en las disposiciones interiores profundas, en las bases mismas del querer, corresponde a la forma socialmente apremiante, o incluso, desgraciadamente, al carácter propiamente sacramental del vínculo contraído. Es infinitamente probable que en una sociedad donde el divorcio no sólo está admitido, sino que en muchos ambientes se ve como una eventualidad casi normal, debe llegar fatalmente un momento en el que el desenfado que lleva a tantos no creyentes a casarse a la ligera pase, de uno a otro, a aquellos que por tradición, por respeto humano o por un residuo de creencia, aún tienen la necesidad de jurarse fidelidad ante Dios, aunque tengan que descubrir demasiado tarde que por esta contradicción ellos mismos se han metido en una trampa de la que no les será posible desha-

cerse más que al precio de una abjuración escandalosa o de deshonrosos subterfugios.

Además haría falta abordar aquí la temible cuestión de saber si la unión conyugal es realmente asimilable a un simple contrato. Poco me importa sobre este punto, lo confieso, la opinión de los juristas, pues parece que aquí la reflexión está encaminada a liberarse de las categorías de aquellos. En verdad, cuanto más se asimile el matrimonio a un simple contrato, más seremos encaminados, lógicamente, a admitir que puede ser roto de común acuerdo, que puede incluso reducirse a ser sólo un compromiso de duración limitada. Cuanto más se haga uno una idea exclusivamente racional del matrimonio, más será llevado, quizá no teóricamente, pero sí de hecho, no digo sólo a admitir el divorcio como una posibilidad límite en casos excepcionales, sino a incorporar a la noción de unión matrimonial la de revocabilidad. A menos que en nombre del interés superior de la sociedad se proclame la necesidad de que el individuo se someta en este punto, como en muchos otros, a una obligación hiriente. Pero esta solución, que puede satisfacer quizá al legislador o al sociólogo, tiene el temible inconveniente de instaurar la heteronomía más tiránica en el dominio en el que la persona individual parece más legitimada para apoyarse en sus derechos inalienables.

La única condena del divorcio que pueda, al menos en derecho, justificarse a los ojos de estos mismos a los que concierne del modo más doloroso es aquella que deberán reconocer que es pronunciada en el nombre de *su propio* querer –de un querer tan profundo que no podrían desaprobar sin negarse a sí mismos–. Si se plantea, en principio, que la unión conyugal encuentra su consumación e incluso su sanción en la aparición de un ser nuevo en el cual los esposos se realizan y se superan, es evidentemente absurdo admitir como natural que estos mismos esposos retomen su libertad cuando las disposiciones que habían presidido su unión se modifiquen por una razón o por otra. Ya no están ligados simplemente por un acto recíproco sobre el cual tienen el poder de salir de común acuerdo, sino por la existencia de un ser del que son responsables y que tiene sobre ellos derechos imprescriptibles. A menos que no se haga valer cínicamente el hecho de que en las especies animales llega un momento en el que macho y hembra se desinteresan de su progenie porque ya no tiene necesidad de ellos. Casi no se puede negar, me temo, que los innumerables seres humanos que se forman hoy la concepción más relajada del estado conyugal argumentan, para defenderse, con el ejemplo animal: y conviene observar con qué facilidad se opera el deslizamiento de una noción del matrimonio que se considera a sí misma completamente racional, a un naturalismo de los más groseros, que pretende borrar toda frontera entre el hombre y los demás seres vivos, para beneficiarse de los permisos que comporta el estado de naturaleza. Pero ya sabemos demasiado bien a qué aberraciones se dejan conducir aquellos que pretenden extraer de la observación de los usos animales conclusiones positivas sobre lo que puede y debe ser juzgado como natural y, por consiguiente, justificable en el orden sexual.

En realidad se puede considerar cierto que, allí donde el espíritu oscila entre un formalismo abstracto y un animalismo con pretensiones pseudo-científicas, o poético-místicas, se condena a dejar escapar la unidad fuera de la cual es imposible pensar el misterio familiar. «Los padres de familia, esos grandes aventureros del mundo moderno», decía Péguy. Qué diremos, sino que una familia no se crea o no se mantiene en el ser sin la práctica de una generosidad fundamental cuyo principio propiamente metafísico habría que intentar despejar. Por supuesto, hay que dejar de lado el caso del hombre que prolifera por casualidad, que se reproduce como el animal, sin aceptar las consecuencias de su acto: no funda una familia, engendra una camada. En el verdadero jefe de familia, el acuerdo que se da entre conciencia y vitalidad se establece en una esfera en la cual el análisis sólo difícilmente nos da entrada; quizá incluso ella corre el riesgo de impedirnos comprender cómo es posible este acuerdo. Como pasa tan a menudo, la reflexión tiene la obligación de proceder negativamente y sólo puede alcanzar su objeto por exclusión.

Queda manifiesto aquí por una parte que la familia captada en su realidad excluye, ya lo hemos visto, todo matrimonio que sólo sea una asociación de intereses, o incluso de gustos individuales; es necesario, parece, que el matrimonio se ordene en cierta manera por sí mismo a la idea de una posteridad cuya venida hay que preparar; pero no es menos cierto, y esta nota tiene aquí la mayor importancia, que un matrimonio firmado simplemente en vistas a la procreación no sólo corre el riesgo de degenerar porque no reposa sobre una base espiritual sólida, sino que constituye incluso una ofensa al orden específicamente humano en lo que tiene de más venerable.

Hay algo ultrajante para la dignidad misma de la persona en el hecho de que un ser afronte a su cónyuge como simple instrumento de reproducción. La obra de la carne se degrada aquí y se preparan terribles revanchas para la época en que poderes desconocidos y oprimidos, que están en el fondo del alma humana, sacudirán el yugo que les ha sido tiránicamente impuesto. Así pues, no es verdad decir que la procreación es el fin del matrimonio. Hay que admitir más bien que una y otro forman fases complementarias de cierta historia que cada uno de nosotros tiene que vivir, y a través de la cual cumple su destino de ser creador. El sentido de este término «creador» es aquí muy preciso: apunta a la colaboración activa que se le ha dado a cada ser libre para aportar algo a la obra universal que se lleva a cabo en nuestro mundo y sin duda infinitamente más allá. A este respecto la condición de un ser humano, sea quien sea, no es esencialmente diferente de la del artista que tiene un cierto mensaje que comunicar, una cierta llama que atizar y transmitir, a la manera de los lampadóforos de Lucrecio. Todo parece ocurrir como si en el nivel humano la obra de la carne debiera ser la consagración de una cierta realización interior, una efusión incoercible a partir de una plenitud vivida. Quizá me haría comprender mejor diciendo, en un sentido que por lo demás no es exclusivamente cristiano, que la obra de la carne pierde su dignidad e incluso se desnaturaliza si no es una acción de la gracia, un testimonio creador. Pero desde este punto de vista, ¿qué diferencia profunda hay que establecer entre los esposos que aseguran prudentemente un heredero para reemplazarlos, un heredero que no es para ellos más que un mandatario o un sustituto, y aquellos que, en una especie de largueza de todo el ser, siembran la vida sin calcular, por una irradiación de la luz de la vida que los ha iluminado y penetrado a ellos mismos?

Estas observaciones, que tendrían que ser infinitamente matizadas, permitirán entrever lo que es el lazo sagrado que corresponde al hombre establecer con la vida, o al contrario, aflojar hasta un punto de ruptura a partir del cual permanece solo en un universo ensombrecido y profanado.

Es cierto que en un sentido sigue siendo absolutamente verdad decir que en tal dominio todas las generalidades son engañosas. No basta con recordar que sólo hay casos particulares: la verdad es más bien que no hay caso en absoluto, constituyendo cada alma, cada destino individual, un microcosmos regido por leyes que, en

cierta medida al menos, sólo son válidas para ella sola. De ahí se concluye que el juicio pierde todos sus derechos allí donde pretende aplicarse al particular, a tal matrimonio sin hijos, a tal familia gravitando alrededor de un hijo único. Nunca sabemos –no tenemos por qué saber– qué decepciones, qué pruebas secretas oculta lo que de entrada se estaría tentado de condenar como una prueba de egoísmo, de pusilanimidad o de esterilidad voluntaria. Felizmente, por otro lado: pues la intrusión del juicio en el mundo de lo privado es intolerable en principio, apenas separable de un fariseísmo propiamente odioso. Pero el juicio recobra sus derechos allí donde se ejerce sobre realidades de tipo social tales como la multiplicación del divorcio, la generalización de medidas anticonceptivas o de los abortos; sobre todo, puede ejercerse con todo conocimiento de causa y justamente contra una propaganda execrable orientada a conferir una justificación racional a tales prácticas.

Pero desde mi punto de vista en realidad no se trata, ya lo hemos comprendido, de proclamar el carácter inmoral o antisocial de un acto o de una conducta: más bien hay que discernir en tales actos, en tales conductas, los síntomas de una desafección de los seres por el ser, que verdaderamente no implica el rechazo de una promesa explícitamente formulada, sino la retracción por la que un organismo espiritual se reduce, se deseca, se suprime de la comunión universal donde encontraba el principio nutriente de su vida y de su crecimiento. Mas lo que aquí debe llamar la atención es que, por una temible perversión del espíritu, esta esclerosis se interpreta como una emancipación, esta atrofia como una apertura. Aquí está el pecado sin remisión del que es culpable cierta ideología; se ha imaginado liberar a la persona, cuando en realidad la asfixiaba. Volviendo a considerar y transponiendo la célebre comparación de Kant, diría que, creyendo aligerar el peso de la atmósfera que abruma al alma humana, la hemos transportado a un medio enrarecido donde ya no puede respirar normalmente. Pero lo que es trágico en el mundo del alma es que los peligros mortales no se han denunciado como lo han sido en el plano físico, con mayor o menor premura, por síntomas irrebatibles, por sufrimientos frente a los que el organismo está obligado a reaccionar, como se obedece a la más imperativa de las señales. Aquí, desgraciadamente, la euforia de los que mueren puede prolongarse durante generaciones sin que el agonizante, echado a perder por médicos clínicos ciegos, se dé cuenta de que está agonizando

zando. Con todo, estas palabras son aún demasiado débiles: pues lo que aquí constituye una amenaza no es la muerte, que después de todo es en esencia una purificación, sino el desatino, la degradación, la perversión bajo las innumerables formas que ella presenta en el ser humano y cuya diversidad proteiforme es como la contrapartida o la contraseña de su dignidad y de su vocación eterna.

Quizá ahora estemos en condiciones de discernir por qué es verdadero decir que el misterio familiar es un misterio de fidelidad y de esperanza; en el origen de la crisis de las instituciones familiares el análisis descubre un desconocimiento cada vez más profundo de esas virtudes en las que se consuma la unidad de nuestro destino, temporal y supraterrestre al mismo tiempo.

Por lo que respecta a la fidelidad, se debe disipar en primer lugar un error o una ilusión fundamental: estamos demasiado inclinados a considerarla como una disposición interior orientada hacia el mantenimiento puro y simple de un estado existente de cosas, como una simple salvaguardia. Pero en realidad la fidelidad más auténtica es una fidelidad creadora. Para asegurarlo, lo mejor es dedicarse a captar la relación tan compleja que une al niño con sus padres. Ahí existe una relación que siempre corre el riesgo de ser alterada por partida doble: unos, profesando un tradicionalismo estrecho y rigorista, mirarán al niño como puro deudor de aquellos que le han dado la vida; otros, minimizando por el contrario esta deuda, aunque no la lleguen a negar radicalmente, tratarán al niño como acreedor; la vida no les parece un beneficio, sino por el contrario una carga aplastante que los padres, en su dejadez egoísta, hacen pesar sobre las espaldas de un inocente. Ya tuve ocasión de señalar que los fenómenos de disolución familiar, que se han multiplicado en nuestra época, están ligados a esta depreciación sistemática de la vida; los malthusianos pretenderán más o menos sinceramente que es por piedad hacia la posible descendencia por lo que le niegan la existencia; pero no dejaremos tampoco de señalar que esta compasión se ejerce con poco gasto, no sobre seres existentes, sino sobre una ausencia, sobre una nada de ser; viene en efecto a servir, con una oportunidad muy sospechosa, a los intereses del egoísmo más cínico, y apenas se puede separar de una filosofía pobre que mide el valor de la vida por los encantos y las facilidades que dispensa. No es menos cierto que el tradicionalismo puro constituye aquí como en otras partes una posición inaceptable.

La vida, en tanto se transmite en el acto de generación, no es en sí misma ni un beneficio ni una maldición; es una posibilidad, una ocasión, una oportunidad, buena o mala. Pero esta posibilidad no se realiza más que en cuanto se confiere a un ser que, tan pronto como aparece, se presenta como un sujeto, es decir, como apto para gozar y sobre todo para sufrir, y para tomar un día conciencia de aquello que primero sólo ha experimentado. A este ser hay que armarlo de tal modo que esta oportunidad ambigua que se le ha dado signifique para él efectivamente beneficio, cuando sea capaz de posicionarse ante su vida y de apreciarla. Así pues, la obligación sagrada de los padres es comportarse con el niño de tal manera que pueda un día, con razón, verse como su deudor. Pero si alguna vez se ven con el derecho de hacer valer sobre él un *crédito*, lo es exclusivamente en la medida en que han conseguido pagar una *deuda* que, a decir verdad, jamás es asimilable a una cuenta, sino más bien a una obra a la cual sólo depende de ellos poner fundamentos. Esto vuelve a confirmar que deuda y crédito son, tanto en el niño como en los padres, rigurosamente correlativos y conexos. Pero ¿acaso no es reconocer implícitamente que estas categorías han de ser superadas, que siguen siendo aplicables sólo donde el misterio familiar es, de algún modo, profanado desde dentro por seres que han dejado de vivirlo para colocarse en un plano donde cada uno reivindica su parte? En el mismo orden de ideas es muy interesante observar que estas nociones de crédito y de deuda, si bien tienden a veces, desgraciadamente, a mantenerse en las familias reducidas donde el niño parece investido por los padres de una función precisa, en virtud de un pseudo-compromiso del que siempre se podrá decir que no tuvo parte, estas mismas nociones se revelan por el contrario estrictamente inaplicables a las familias numerosas donde, por encima de cualquier cálculo preciso, de cualquier pretensión de administrar su vida como se administra un dinero, los esposos se han abandonado generosamente a la corriente creadora que les atravesaba. Hace falta también, por supuesto –y desgraciadamente no hay nada que se dé por descontado–, que los niños participen del espíritu que ha guiado la fundación de la familia: si se dejan contaminar, por el contrario, del individualismo ambiente, se verán tentados en muchos casos a considerarse víctimas de la «culpable ligereza» de aquellos que los han traído al mundo. Todo se reduce al final a este espíritu que hay que encarnar o instaurar y, a la vez, mantener

y extender fuera de sí; y es justamente este espíritu el que designan las palabras «fidelidad creadora». Cuanto más presente permanezca, no sólo en las inteligencias sino en los corazones, la idea de un linaje del que se es responsable, porque es de él en última instancia de donde se toma el depósito que hay que transmitir, tanto más este espíritu llegará a deshacerse de la mortaja de egoísmo y de dejadez que puede recubrir poco a poco a una humanidad cada vez más desgajada de sus bases ontológicas; y a la inversa, cuanto más tienda el sentido del linaje a perderse en la conciencia evanescente de un trasfondo indistinto y anónimo, tanto menos clarificará el alma sus responsabilidades últimas, y tanto más tenderá la familia a reducirse a una asociación de intereses limitados cuyo estatuto es lícito e incluso normal ablandar indefinidamente.

Me parece indispensable subrayar aquí el hecho de que la fidelidad creadora tal y como intento definirla no depende, de ninguna manera, de la adhesión a una concepción religiosa particular, aunque el dogma cristiano le confiere una justificación trascendente y eleva infinitamente su esplendor. Hay que reconocer, me parece, que existe por una parte un cristianismo, herético sin duda, pero con todo irrecusable, que por el predominio concedido al plano escatológico puede debilitar peligrosamente o incluso minar en las almas el amor a la vida, lo que yo llamaría el sentido ético-lírico del enjambre humano. Muchas almas marcadas por el jansenismo han cedido sin duda a la tentación de rechazar lo humano y desertar de la tierra, quizá sin haberse por ello acercado mucho más al cielo. Pero como contrapartida estaría muy dispuesto a creer que existe una *religio* de la que los mismos paganos nos han dejado admirables testimonios, una piedad hacia los muertos y los dioses del hogar que, más acá de toda espiritualidad propiamente cristiana, asegura la solidez de este pacto entre el hombre y la vida al que he tenido ocasión de referirme tan a menudo; y no resulta sino muy comprensible que allí donde esta *religio* ha cedido a la presión despiadada, no de la técnica, sino de una mentalidad fascinada y desorbitada por los progresos de la técnica, se ven multiplicarse en nuestros días las infracciones de lo que nuestros padres aún llamaban el orden y la moral natural. Estoy inclinado a creer que es esta *religio* la que hay que recobrar en primer lugar, y desgraciadamente una superestructura cristiana, que con mucha frecuencia no es más que un camuflaje, puede disimular bastante su nefasta insuficiencia. Éste es sin duda el punto que me parece más importante en el conjunto, ciertamente demasiado enmarañado, de las consideraciones que me he esforzado en presentarles hoy. Los hombres de mi generación habrán visto proseguir ante sus ojos, con una extraordinaria tenacidad, una obra de subversión sistemática que ya no trata sólo sobre el dato revelado o sobre principios consagrados por la tradición, sino sobre la misma naturaleza. El hombre –sea lo que sea lo que puedan pensar los biologistas sin cerebro– no estará nunca al nivel del animal: cuando es él mismo, cuando permanece fiel a su vocación, se eleva infinitamente por encima de sí; allí donde reniega deliberadamente de su misión, cae infinitamente por debajo; y en cuanto al humanismo para pequeños volterianos retirados de los que preconizan la vuelta al justo medio, a las virtudes medianas, a los cálculos meditados y a las precauciones metódicas, sabemos ahora a ciencia cierta y trágica que es la avanzadilla trémula de los peores desastres nacionales e individuales.

Eso no es todo: si hoy tantas almas parecen sordas a las llamadas de la fidelidad creadora es porque han perdido totalmente el sentido de la esperanza. Quiero recordar aquí de modo sumario las ideas fundamentales que desarrollé hace algunas semanas acerca de esta virtud teologal que constituye el misterioso resorte de la acción humana. La esperanza, decía, no es separable de una experiencia de comunión, y al mismo tiempo del recurso más o menos consciente, más o menos explícito, a un poder garante de esta comunión misma. «Espero en ti para nosotros»: tal es la fórmula auténtica de la esperanza. Pero cuanto más este «para nosotros», en lugar de abrirse al infinito, tiende a cerrarse sobre sí mismo, tanto más la esperanza se acurruca y se desnaturaliza; tanto más tiende a degenerar, dentro del terreno familiar, en una ambición miope, a aferrarse a los modos de salvaguardar y acrecentar un cierto tener, que además puede no presentarse bajo apariencias groseramente materiales. Pero, añadía, sólo por las brechas del tener la esperanza puede abrirse camino hasta nuestra alma; mediante este término de *tener* no designaba exclusivamente las posesiones visibles, cuyo inventario todo el mundo puede hacer, sino el revestimiento de costumbres, buenas o malas, de opiniones, de prejuicios, que nos vuelven impermeables al soplo del espíritu, todo aquello que paraliza en nosotros lo que el apóstol llama la libertad de los hijos de Dios. Quizá convendría a este respecto concentrar la atención, con uno de los pensadores más pro-

fundos de la actualidad, sobre este dato central de la psicología del hombre contemporáneo que constituye la preocupación; y en particular esa preocupación que es menos el fruto amargo de la experiencia cuanto la mortificante anticipación; esta preocupación que es como el marchitarse precoz de aquellos que no han vivido todavía. No existe en verdad casi ninguna potencia colectiva de nuestro tiempo que no haya tendido a imprimir esta languidez en la frente de nuestros adolescentes; la escuela, la prensa, las mismas diversiones, han contribuido a alterar esa frescura o esa franqueza de las voces, esa limpidez de corazón y de la mirada sin las cuales la juventud deja de ser una cualidad y una gracia para no ser más que una rúbrica, una «edad» en un registro o un documento de identidad. Sería parcial ignorar el valor de las reacciones que se han producido desde hace algunos años en aquellos movimientos que hoy preludian, nos gustaría esperar, un renacimiento de nuestro desgraciado país. Pero no hay que disimular que la tarea es aplastante, que ciertamente excede con mucho las fuerzas de las que disponen los movimientos en cuestión. La atmósfera sigue estando saturada de miasmas que no podrán ser barridas más que por un espíritu enteramente nuevo. Me parece evidente, por una parte, que tal renovación sólo puede ser religiosa en su inicio, y por otra parte, no puede ser la obra sólo de los cristianos, si se entiende por tales aquellos que se adhieren formalmente a una confesión determinada; y en definitiva, que todo lo que se puede pedir a los poderes públicos no es ciertamente que manden, que significa demasiado a menudo comprometer, sino que no paralicen las iniciativas personales llegadas de todos los puntos del horizonte y que convergen en una cierta estimulación de la vida. Es de temer, en efecto, que el Estado, el Estado moderno, cuyos órganos hemos visto hipertrofiarse sucesivamente, tiende a fin de cuentas a herir de muerte todo aquello que pretende aprobar y promover en el ser; pues no está en su mano ni dar la vida ni siquiera detectarla y reconocerla.

La vida: confieso que sin duda he abusado de esta palabra, cuya ambigüedad soy el primero en constatar y deplorar. Pero ésta, sean cuales sean las temibles confusiones a las que expone a un pensamiento inexperto en el arte de controlar sus propios pasos, no por eso deja de representar para nosotros ese positivo y emblemático valor de revelarnos, como una fuente de agua en el desierto, la existencia del misterio de la encarnación que evocaba al comienzo.

La familia, en tanto matriz de la individualidad, se sitúa verdaderamente en la articulación de lo vital y de lo espiritual; más aún, atestigua la imposibilidad en la que nos hallamos de separarlos, a no ser cuando pretendemos mantener el engaño de una razón puramente especulativa que pretende orgullosamente abstraerse de sus condiciones de inserción en el mundo de los seres y trata así de desprenderse de las trabas que conlleva el estado de criatura. Por fin, es sobre esta noción a la vez elemental y generalmente tan desconocida del estado de criatura, de la *condición de criatura*, donde hay que poner el acento decisivo. Por una paradoja digna de llamar la atención, cuanto más el hombre extraviado no por la ciencia sino por una cierta filosofía primaria de la ciencia, viene a representarse a sí mismo como un simple eslabón de una cadena sin fin, o como la resultante de fuerzas puramente naturales, tanto más se concede el derecho a comportarse como soberano absoluto allí donde la regulación de su propia conducta está en juego. Cuanto más es humillado, con razón, por un materialismo teórico, que pretende negarle toda especificidad respecto al ser y al actuar, más se exalta de hecho en él el orgullo práctico que le incita a negar la existencia de un orden humano al cual tendría que doblegarse. En estas condiciones es natural que la familia se encuentre asfixiada entre dos sistemas de pretensiones que aparentemente se combaten, pero que de hecho convergen y se refuerzan. En efecto, sólo toma su valor y su dignidad en función de una relación central irreductible a toda causalidad objetiva, y que es la relación religiosa propiamente dicha, cuya expresión misteriosa e irreemplazable son las palabras *paternidad divina*. Ciertamente puede parecer lejana la analogía con una paternidad natural, que se deja establecer por los medios de que dispone el conocimiento positivo. Sin embargo, esta analogía no es una simple mirada del espíritu, presenta un carácter constitutivo, es una clave. Estamos aquí a orillas de una verdad paradójica que gobierna toda la metafísica de la familia: por mucho que se esté autorizado a pensar que la teología traspone arbitrariamente relaciones naturales a la esfera de las realidades divinas, sin duda hay que reconocer, completamente a la inversa, que estas relaciones llamadas naturales y que, ya lo hemos visto, no se reducen jamás a simples datos empíricos, no sólo simbolizan relaciones trascendentes hacia las cuales orientan nuestro fervor, sino que tienden irresistiblemente a deshacer-

se y disolverse en la medida precisa en que estas relaciones son infravaloradas y negadas. En otros términos, contrariamente a la ilusión tenaz que mantiene el humanismo, habría que afirmar que las relaciones familiares, como las cosas humanas en general, no presentan por sí mismas ninguna consistencia, ninguna garantía de solidez; sólo donde se remiten a un orden sobrehumano, del que sólo nos es dado aquí abajo captar las huellas, revisten un carácter auténticamente sagrado. Ahora bien, al igual que los acontecimientos no han cesado de demostrar desde hace un cuarto de siglo, allí donde el hombre traiciona la fe en el hombre, allí donde la felonía se convierte en la costumbre y luego en la regla, allí ya no queda sitio más que para la locura y la ruina. Así ocurren también las cosas donde la vida privada pretende construirse más acá de la promesa. Lo que ocurre es que en verdad lo humano no es auténticamente humano más que allí donde está sostenido por la armadura incorruptible de lo sagrado: sin esta armadura se descompone y perece; no digamos, sin embargo, que vuelve a la nada: si este vocablo tiene un sentido, y no es seguro, es a un nivel de lo real que se sitúa bien por debajo de las estructuras humanas; cuando el hombre, al negar a Dios, reniega de sí mismo, las potencias espirituales que su negación disocia guardan su vitalidad primitiva, pero disociadas, desunidas, ya sólo pueden volver desesperadamente contra ellos mismos a los seres de carne y hueso cuya unidad salvaguardada habría conducido hacia la vida eterna. Todo esto nos lleva a decir que si, como es cierto, hemos de recobrar hoy el sentido de una cierta piedad fundamental hacia la vida, no puede ser partiendo de abajo, es decir, de una biología racista o de un eugenismo infectado de resentimiento; completamente al contrario: sólo una afirmación que va más allá de todas las modalidades empíricas y objetivamente distinguibles de la vida puede no sólo conferir su sentido pleno, sino estampar el sello de la eternidad al acto de creación perpetuamente renovado por el que la familia, unida, se mantiene en el ser y dispensa al alma que ella forma y que orienta el temible poder de llevarla a cabo, pero también ¡ay! de negarla.

EL VOTO CREADOR COMO ESENCIA DE LA PATERNIDAD

A Jean de Fabrègues

Las reflexiones que quisiera proponerles hoy se sitúan en prolongación directa de las que presenté el año pasado en Lyón y en Toulouse, en mi conferencia sobre el *Misterio familiar*. Se podría incluso decir que, en última instancia, no aporto aquí más que una aplicación de la idea general que constituía la trama de esa conferencia; esta idea, puesto que podrá servir de hilo conductor entre las sinuosidades de los desarrollos que van a seguir, será útil situarla en su desnudez abstracta como presentación de esta charla. La experiencia parece mostrarnos hoy día claramente que el incrédulo se mece en una ilusión cuando se imagina que no hay más que hacer sitio en blanco, es decir, demoler lo que él ve como las superestructuras de la conciencia religiosa, para tener a su disposición una *tabula rasa*, más aún, un terreno arable en el cual no tendrá más que sembrar el buen grano preparado por la razón para ver crecer a continuación las opulentas cosechas de moral natural. En realidad, todo hace pensar que el hundimiento de las creencias religiosas que se ha producido desde hace un siglo y medio en vastos sectores del mundo occidental trae como consecuencia un *hundimiento de los fundamentos naturales* sobre los que se edificaban esas creencias. El filósofo, en presencia de un hecho de esta envergadura, está obligado a buscar su explicación y a preguntarse si en el principio de estos fundamentos no reside una cierta piedad, ella misma de esencia manifiestamente religiosa, pero que se podría denominar, sin abusar, infracristiana, puesto que es el cimiento sobre el cual se edifica un cristianismo auténtico. Este cimiento es lo que hoy se derrumba ante nuestros ojos, de manera que la obra de reconstrucción, cuya necesidad todo el mundo reconoce, deberá efectuarse no a ras de suelo, como se imagina de ordinario, sino a

partir de un subsuelo que hay que someter a prospección y limpieza. En este punto no puedo sino resaltar mi acuerdo con dos de los espíritus más vigorosos y penetrantes de nuestra época, dos hombres cuyos temperamentos y formación parecerían tener que oponerse, pero que, afrontando con idéntica lucidez el espectáculo de un mundo en perdición, llega cada uno por su cuenta a conclusiones idénticas: Marcel Légaut, el autor de las *Oraciones de un creyente* y de *La condición cristiana*, y Gustave Thibon, clínico genial, que algunos han intentado en vano alistar al servicio de una doctrina oficial.

* * *

La más simple reflexión basta para mostrar que de ningún modo se podría considerar la paternidad como un puro dato de hecho, o incluso como una relación objetivamente determinable entre seres ligados uno a otro por relaciones asimilables a las que rigen los fenómenos naturales. Así, sería absurdo con total evidencia, por no poner más que un ejemplo, concebir la paternidad como un modo de causalidad o de finalidad. Mi hijo no es comparable a un efecto del cual yo sería la causa, y tampoco puedo decir, aunque esto sea ya un poco menos absurdo, que sea un fin por relación al cual yo debería aparecerme como simple medio. La verdad es más bien que, como todas las realidades que constituyen las bases del orden natural, comenzando por la encarnación, es decir, el hecho de estar unido a un cuerpo, la paternidad encierra una multiplicidad infinita de aspectos que el análisis puede despejar, pero no sin exponerse al riesgo de aislar indebidamente, y con ello desnaturalizar, lo que está orgánicamente ligado, y por consiguiente con el riesgo de desconocer la unidad concreta sobre la que se ejerce este análisis. Si intentamos definir la paternidad en términos estrictamente biológicos, en verdad no estamos hablando de ella, sino sólo de la procreación; si hacemos intervenir consideraciones de orden jurídico o sociológico, nos exponemos a un peligro no menor: el de ver reabsorberse la paternidad en una concepción puramente relativista; desde este punto de vista sólo se dejaría definir en función de una civilización histórica dada, de estructuras religiosas y jurídicas puramente transitorias. Ahora bien, en una época como la nuestra, ¿no importa, por el contrario, resistir de la manera más deliberada y tenaz a la tentación, a la fascinación mortal que ejerce el relativismo sobre inteligencias ya desarraigadas, y esforzarse por reconocer un elemento invariable que sin duda puede estar encubierto o ignorado, pero no sin que este desconocimiento lleve consigo temibles consecuencias para todo el orden espiritual? Precisamente a la búsqueda de este elemento invariable quisiera dedicarme aquí, dando por supuesto que tiene el aspecto de una exigencia más que de una ley. El hecho de vivir en una época de crisis y de transición nos procura ventajas evidentes para semejante investigación. Aquí, como siempre en el terreno de la vida, las fallas y las anomalías son susceptibles de orientar la reflexión y de permitirle reconocer más nítidamente un orden que, por el contrario, correría el riesgo de ser tanto menos notado y aprehendido en sus implicaciones cuanto más presentara un carácter de regularidad aparente y estricta, y se incorporara más, por esto mismo, a la conciencia que lo sufre. Este orden, tendremos que insistir en ello incansablemente, supone no sólo la colaboración de un determinismo natural, cuyo pormenor se nos escapa, y de la voluntad humana en lo que tiene de más deliberada, sino incluso, y en la raíz misma de esta colaboración, una iniciativa cuyo principio mismo es metafísico y se escapa a nuestra mirada. Sólo corresponde a la fe, sean las que sean las modalidades según las cuales ésta es susceptible de aprehenderse a sí misma, no ciertamente y por definición acceder al conocimiento de este principio, sino presentir y saludar humildemente su misteriosa eficacia; esto nos lleva también a decir que, dadas o suprimidas ciertas condiciones, es extraordinariamente fácil y tentador para el hombre ignorarlo primero y negarlo después. Añadamos también que en un mundo donde esta ignorancia, y ulteriormente esta negación, se han vuelto sistemáticas, sólo al precio de un esfuerzo heroico y hasta desesperado de la reflexión podrá ser recobrado, como a punta de espada, lo que en otras épocas se presentaba por el contrario como una evidencia, por otra parte mucho menos contemplada que vivida.

Mi objetivo será aquí señalar lo que yo creo que son las etapas sucesivas de esta reflexión recuperadora –reflexión de segundo grado–, a la cual le toca el papel ingrato pero indispensable de rehacer punto por punto el tejido espiritual imprudentemente lacerado por una reflexión primaria, no sólo incapaz de discernir las implicaciones universales de la vida, sino además y sobre todo irreductiblemente dirigida contra el reconocimiento y el respeto de

lo sagrado, de cualquier orden. Desde este punto de vista, los términos filosóficamente casi desechados de piedad e impiedad vuelven a adquirir un valor irreemplazable. Un trabajo como el que todos hemos emprendido aquí únicamente es concebible bajo el signo de la piedad; pero se da por sentado que no tomo aquí este término en la acepción a la vez vaga y estrecha que se le da cuando se habla de «obras de piedad». Piedad no significa ni devoción ni edificación. No, aquí se trata del espíritu de piedad, o más profundamente todavía, de una piedad en el conocimiento, ligada a una noción propiamente sacral de lo real, cuyos méritos corresponde hacer valer al pensamiento más metafísico, y cuya noción, hay que constatarlo bien, un intelectualismo de segundo grado ha contribuido con todas sus fuerzas a hacernos perder. Se sobreentiende –y lo digo aquí categóricamente para prevenir un funesto malentendido– que esta piedad en el conocimiento, para no degenerar en su propia caricatura, no sólo no excluye, sino que requiere el examen más lúcido de las anomalías, hasta las aberraciones que para el hombre lleva consigo el desconocimiento sistemático de su propia condición.

* * *

Quizá el mejor método para tratar los problemas de que vamos a ocuparnos consistiría en partir no del dato humano considerado en su casi inextricable complejidad, sino por el contrario, del dato revelado, y en participar del dogma de la Trinidad captado en toda su amplitud, en la insondable riqueza de sus repercusiones concretas. En efecto, contrariamente a lo que supone un humanismo incapaz de extraer sus propias implicaciones metafísicas, tenemos toda la razón para pensar que la relación entre Dios Padre y Dios Hijo no es en absoluto el producto de una sublimación que se habría ejercido sobre las relaciones estrictamente humanas, sino que son más bien esas mismas relaciones humanas las que, en el curso de la historia, se han profundizado y renovado bajo la acción de una Idea trascendente sin la cual lo que denominamos nuestra naturaleza no habría podido jamás desplegarse completamente. Confieso, sin embargo, no haberme reconocido el derecho, o quizá simplemente no haber sentido la capacidad de recurrir a este método, y he preferido proceder como de costumbre al examen fenomenológico de situaciones concretas de las cuales no me parece que el pensamiento pueda hacer abstracción sin correr el riesgo de

perderse en las palabras. Adoptaré aquí, pues, como punto de partida, una nota muy simple que apunta acerca de lo que hay de profundamente paradójico, e incluso se podría decir de absurdo o escandaloso a los ojos de la razón que razona, en la manera en que se realiza el acto de procrear. El acto de procrear: parecería teóricamente que debería ser el acto por excelencia, el acto por el que se le da a la criatura, si no igualarse a su Creador, sí al menos realizar en su esfera un reflejo, un *análogon* del Acto divino sin el cual ella misma no existiría en absoluto. Ahora bien, la experiencia parece mostrarnos claramente que no hay nada de eso. Si para entrever lo que puede ser una creación nos referimos al único dominio que nos es más o menos directamente accesible, el del arte o el del pensamiento, por fuerza habremos de reconocer que procrear no es en modo alguno crear. En última instancia, lo que se le pide al varón no es verdaderamente un acto, es un gesto que puede ser realizado en una inconsciencia casi total y que, al menos en el límite, no es otra cosa que un dejarse llevar, que la evacuación de un excedente. Cuando decimos que en la generación el papel activo corresponde al hombre, esto sólo es verdad si se juega de alguna manera con la palabra activo, si se confiere de alguna manera el sentido empobrecido y confuso que se le da vulgarmente en las ciencias de la naturaleza, por oposición al sentido pleno que le es restituido cuando hablamos de la acción humana y de su excelencia. No se trata de discutir, lo cual sería absurdo, que intervenga aquí un dinamismo natural por el cual se ven liberadas energías extraordinariamente poderosas; lo que quiero decir es que este dinamismo puede muy bien no aflorar en absoluto en el plano de la conciencia del esfuerzo o de la prueba. El gesto de la procreación es capaz de realizarse en condiciones tales que el hombre no guarde de ellas más que un recuerdo indistinto y pueda desinteresarse totalmente de sus consecuencias, puesto que estas se desarrollarán fuera de él y como en otro mundo con el que no se comunica directamente. Hago aquí abstracción, por supuesto, tanto de las estructuras sociales como de las exigencias de la afectividad; pero en verdad estas estructuras son demasiado imperfectas y estas exigencias bastante indistintas como para que el hombre pueda recoger aquí el beneficio de una irresponsabilidad radical: beneficio, se entiende, respecto de la individualidad egoísta, para la cual la libertad se confunde con la ausencia de cargas. Por lo demás, todo esto no adquiere su sentido

más que si se evoca por contraste el papel que incumbe a la mujer, papel humanamente hablando mucho más activo, gestación que simboliza de manera tan directa la creación no tal como es en sí, sino en la imagen que podemos hacernos de ella. Después de todo es la mujer, y sólo ella, la que ubica en el mundo. Y se sobreentiende que desde el punto de vista biológico sería absurdo insistir excesivamente sobre este oneroso privilegio. Pero esto muestra simplemente que las perspectivas humanas, que son las que aquí nos interesan únicamente, no podrían en modo alguno coincidir con las que prepara al pensamiento una ciencia objetiva de la vida. Sin duda haría falta volver ulteriormente sobre esta no-concordancia, sobre esta asimetría que sin duda bastaría para demostrar la imposibilidad de construir una «moral biológica». Estas notas preliminares simplemente tienen como objetivo poner en evidencia este hecho elemental, pero demasiado a menudo recubierto por las palabras y los prejuicios, de que la experiencia de la paternidad, cualquiera que pueda ser o pueda llegar a ser, sean cuales sean sus caracteres específicos y sus variedades casi innumerables, se desarrolla a partir de lo que hay que llamar una nada de experiencia. Exactamente lo contrario es verdad para la maternidad. Notemos sin embargo, de paso, que aquí todo se encuentra todavía inevitablemente complicado por la existencia de datos propiamente sexuales; me refiero aquí no a lo sexual biológico, sino a lo sexual humano, es decir, a la manera en la que hombre y mujer reaccionan en tanto que seres conscientes al acto por el cual se unen. Está muy claro que la reacción íntima de la mujer a la gestación y su sentimiento por el niño que lleva en ella pueden ser determinados en algunos casos dolorosos por el hecho de que ella ha concebido en la servidumbre y la humillación; y en otros, en cambio, por la exaltación en el don de sí que consagra las uniones felices. Podrá pasar, por lo demás, que en la primera hipótesis el niño sea al menos querido como una compensación y una revancha, o al contrario, detestado como el testimonio permanente de un insulto y una derrota; y podrá pasar también que en el segundo caso despierte la adoración, porque en él el amor encuentra su prolongación y su consumación, o bien por el contrario el rencor y el resentimiento, porque este mismo amor choca contra él como contra una traba permanente. Como siempre en el orden psicológico, todas las posibilidades se realizan aquí. Pero lo que tenemos quizá el derecho de decir es que de una manera general existe en la mujer una red de conexiones mucho más estrecha, mucho más delicadamente inervada que en el hombre, entre las modalidades de la experiencia propiamente sexual y los aspectos específicos de la afectividad provocada por la existencia del niño. En relación con ello tendríamos la tentación de decir que el hombre quizá está más naturalmente disociado que la mujer; o más exactamente, la disociación, que presenta en la mujer un carácter generalmente mórbido, es por el contrario casi normal en el hombre, pues se reduce en él a la existencia originariamente distinta de modos de experiencia que pueden, e incluso en última instancia, deben armonizarse, pero sin invadir los unos a los otros.

Estas observaciones preliminares nos van a ayudar a estructurar y orientar nuestra investigación. Si, tal como hemos visto, la experiencia de la paternidad se desarrolla a partir de una nada de experiencia, tenemos que preguntarnos no sólo cómo este desarrollo puede efectuarse y articularse, sino más profundamente todavía si, más allá de esta nada de experiencia inicial, no tenemos que descubrir, al menos en el hombre verdaderamente hombre, y empleando el lenguaje de Blondel, una moción secreta del querer que prepara las iniciativas futuras. Conviene en efecto afrontar la cuestión central: ¿por qué y en qué condiciones un hombre puede querer tener hijos? Y secundariamente, ¿cómo puede ocurrir que esta voluntad se debilite en él o incluso desaparezca?

Observemos de entrada, y esto es capital, que esta cuestión no se plantea más a la conciencia del hombre en las épocas de gran vitalidad que aquella otra de saber por qué él mismo está en el mundo. La cuestión no surge verdaderamente más que allí donde se ha producido, como pasa en nuestro tiempo en más de un país, un reflujo de la vida. Hay que añadir que a partir del momento en el que el hombre ha sido llevado a plantearse esta cuestión y le parece natural, tiende casi inevitablemente a instaurar un estado de cosas, un régimen de vida, que la vuelve cada vez más angustiosa y que permite cada vez menos conferirle una solución válida o simplemente tranquilizadora. Se podría decir que por el hecho mismo de que la cuestión esté planteada, tiende a hacerse imposible resolverla. Interrogarse aquí sobre el porqué no es como en otros dominios formular pura y simplemente una cuestión que «se planteaba» ya antes de ser enunciada. La verdad es más bien que esta cuestión no se planteaba y que, por consiguiente, no había que resolverla. Pero

aquí ha intervenido un cambio profundo en la actitud interior del hombre en presencia de la vida, es decir, del conjunto de la vida recibida y de la vida por transmitir.

Algunos no dejarán de recurrir a un tema abundantemente explotado por la propaganda malthusiana. Este cambio de actitud interior ¿no es acaso simplemente la emancipación de la pobre humanidad, que por fin ha comprendido que depende de ella sacudirse el yugo despótico de la fuerza vital y poner ésta al servicio de un pensamiento previsor y reflexivo? A partir del momento en el que, gracias a una higiene cuidadosamente elaborada y a una técnica racional, se vuelve posible disciplinar estas potencias oscuras a las que nuestros ancestros estuvieron sometidos durante tanto tiempo, aparece como normal y casi indispensable plantearse cuestiones que no podían surgir provechosamente en tanto estuviésemos entregados sin recursos a las sujeciones sexuales.

Dejemos de lado un primer punto que solamente interesa al historiador. Existen todas las razones para pensar que el recurso a las prácticas anticonceptivas no constituye una novedad en la historia humana; que no se nos venga hablando de etapa decisiva en la historia de la emancipación de nuestra especie. Es mucho más importante preguntarse hasta qué punto esta inversión de la relación fundamental entre el hombre y la vida corresponde verdaderamente a una liberación efectiva. Convendría previamente examinar de cerca el sentido de las palabras *por qué* en la pregunta planteada; nos veríamos conducidos así a alcanzar las profundas reflexiones de Bergson sobre la trascendencia de la vida respecto del mundo de las causas y los fines. En efecto, cuanto más se circunscribe una acción, cuanto más pertenece, por consiguiente, al orden de aquéllas que pueden ser bien reproducidas por el agente mismo en circunstancias idénticas, bien imitadas por otros, tanto más resulta manifiestamente legítimo preguntarse por qué esta acción se realiza o, en otros términos, a qué responde. Por el contrario, cuanto más una acción compromete totalmente la personalidad actuante, cuanto más participa de la vocación, y cuanto más esencialmente única es, de manera que no habría lugar para que el agente la recomenzara, y mucho menos para que otros la imitaran desde fuera, tanto menos se puede plantear esta cuestión sin caer en el absurdo; digamos más exactamente que la respuesta no aparece a quien pregunta como capaz de informarle o instruirle; más bien parece tan

verbal como ese «porque», sin más, que se opone a una pregunta juzgada como indiscreta o vana. Esto significa que el acto realizado por vocación aparece a aquél que lo juzga desde fuera como esencialmente gratuito, mientras que el sujeto mismo lo vive como plenamente necesario o como sobremotivado, en verdad demasiado necesario como para poder ser explicado o justificado. Pero a partir del momento en que el hombre se pregunta por qué podría querer tener hijos, se puede decir que instaura entre su conciencia reflexiva y el ser vivo que sigue siendo a pesar de todo, el mismo régimen de incomprensión sistemática que prevalece entre aquel al que anima una vocación desde dentro y aquél que desde fuera cuestiona esta vocación y en el fondo la rechaza.

Sin duda se me responderá que es ilegítimo asimilar el instinto genésico a una vocación. Pero este acercamiento no parece arbitrario a no ser que uno se forme de la vocación una idea exangüe y descolorida; si ella no fuera más que un gusto o una aptitud, está claro que no podría resistir al examen. Pero si es verdaderamente una llamada, el asunto es completamente diferente. Aquí y allí se supone que el individuo de alguna manera está obligado a inmolar sus fines personales inmediatos, o incluso hacer *tabula rasa* de los arreglos que pueden parecer más conformes al sentido común, a las exigencias de una razón calculadora. No se le ocurrirá a nadie pretender que la vocación, precisamente porque no puede ser propiamente justificada por aquel mismo que la reconoce como íntimamente suya, se sitúa más acá de la zona en la que los motivos se explicitan y se formulan. La experiencia muestra distintamente que cuanto más imperiosa es la vocación, menos fácil es dar cuenta de ella invocando tal fin corrientemente reconocido como bueno (el dinero, el poder, la seguridad, la fama, etc.). Se puede decir que esta trascendencia de la vocación está siempre vinculada a la presencia de una generosidad que desborda todo posible interés: esto es particularmente cierto en las vocaciones como la del sacerdote, el artista, el médico o incluso el soldado, y lo es menos en el caso del técnico, en el que tiende a confundirse con el ejercicio de una facultad estrictamente especializada. Resulta evidente que renunciar a seguir una vocación, sea por el motivo que sea, y por razonable que pueda ser esta renuncia, no es de ninguna manera liberarse o emanciparse: es incluso exactamente lo contrario; y esto no podría rechazarse más que en nombre de una concepción que significaría

admitir que la sabiduría consiste para cada uno de nosotros en referir todos nuestros actos a un fin susceptible de ser admitido por la opinión general. Pero ya se ve demasiado a qué degradación de hecho nos expondríamos con ello. La especie de plebiscito, al menos virtual, al cual se apelaría marcaría el triunfo de una cierta mediocridad y consagraría una estandarización que alcanzaría no sólo a las modalidades exteriores de la existencia, sino a la manera misma en que ésta se experimenta por dentro. Allí donde se osaba hablar de emancipación habría que saber discernir el estrechamiento progresivo del horizonte humano, o por hablar en otro lenguaje, la nivelación sistemática del suelo vital sobre el que se construye una existencia humana.

Es así como, meditando sobre la oscura cuestión del porqué, nos vemos llevados, si no a reconocer, sí al menos a presentir la unión que tiende a operarse en un hogar situado fuera de nuestro alcance, entre aquello que para simplificar llamaré lo *infra* y lo *supra*, siendo el espacio intermedio aquel en el que se afirman nuestros intereses, donde se ejercen nuestros cálculos. Esta zona intermedia es aquella en la que el entendimiento, es decir, una cierta experiencia limitada y catalogada, se articula con una afectividad, ella misma reducida a su más simple expresión y que se centra sobre la satisfacción de los apetitos. Es instructivo constatar que la espontaneidad de la vida infraconsciente, tal como se despliega más acá de un mundo en el que triunfa lo contable, corresponde a un deseo que no toma conciencia de sí más que infinitamente más allá de esta esfera, donde el pensamiento, despejando su propia esencia, se afirma como generosidad pura o como desinterés radical.

Todo esto no quiere decir ciertamente, lo cual sería absurdo e incluso propiamente escandaloso, que haya que exaltar o incluso aprobar, o sólo disculpar, al hombre que se abandona sin freno al instinto genésico –un Restif, por ejemplo, que se vanagloria de haber poblado con sus bastardos Francia entera–. Se trata simplemente de reconocer que realizando este gesto del que es incapaz, en el fondo, de dar cuenta, el hombre se sitúa al menos en el eje de su destino, es decir, se coloca a sí mismo en condiciones de afrontar una de las pruebas esenciales que tiene que superar para decidir sobre sí. En lugar de oponer a este instinto las objeciones timoratas de una prudencia calculadora, se sustrae a esta prueba y tiende a convertir su vida en una prisión, todo lo bien amueblada y confortable como pueda. De todas maneras, para afrontar la prueba todavía falta que se reconozca responsable de su hijo; se podría llegar incluso a decir que las palabras «su hijo» sólo adquieren un sentido aceptable allí donde esta responsabilidad es plenamente reconocida y asumida. Es exactamente aquí donde se ve entreabrirse el abismo que separa procreación y paternidad, y es la naturaleza de esta responsabilidad la que tenemos que dilucidar a continuación.

Está claro que en una familia jurídicamente constituida esta responsabilidad del padre presenta un carácter objetivo; existe, tenga conciencia de ella o no; él se expone al menos en principio a sanciones precisas en la medida en que se sustrae a ella; así es al menos teóricamente, pues todo el mundo ha podido conocer de hecho padres negligentes o incluso desnaturalizados, que no han sido nunca causa de persecución y que habrán vivido quizá hasta el final sin sospechar su propia indignidad. Pero la cuestión que nos ocupa aquí no es verdaderamente saber si en una civilización como la nuestra un padre está legalmente obligado a asegurar la subsistencia, la educación de su hijo, etc. Lo que nos importa más bien es saber a qué puede corresponder para él interiormente semejante obligación, cuando, como ya hemos visto, el lazo carnal que lo une a su prole se revela casi inexistente. No hay que dejar de exclamar: ¿acaso no es absolutamente natural que en presencia de este ser indefenso, que no existiría sin mí, yo experimente un sentimiento de ternura y de compasión que ulteriormente cambiará de naturaleza, se transformará en un afecto duradero, al mismo tiempo que se desarrollará en mí la conciencia precisa de los deberes que me corresponden? Conviene guardarse aquí, sin embargo, de un optimismo moralizador al que la experiencia opone tan a menudo los desmentidos más formales. En realidad este enternecimiento, allí donde se siente, corre el gran riesgo de ser superficial y pasajero, y el sentimiento que en muchos casos triunfa sobre este enternecimiento y que se impone a la larga es la irritación creciente en presencia de una criatura llorona y sucia, que reclama cuidados continuos y ejerce sobre los suyos una verdadera tiranía. El amor conyugal, en los casos frecuentes en que sólo es un egoísmo de dos, incluso corre el riesgo, al menos en el hombre, de ir contra el niño y degenerar en una especie de celos orgánicos cuya confesión se rechazará, puesto que son irracionales. Ciertamente sería excesivo generalizar e infravalorar la acción humanizadora que ejerce aquí muy a menudo

un espíritu familiar, el cual además se opone casi por completo al análisis, pero es más necesario aún reconocer cuánto ha combatido este espíritu familiar en favor de las condiciones de existencia que tienden a prevalecer en una sociedad industrializada; y nos expondríamos a los peores errores al considerar este espíritu familiar como una constante susceptible de afirmarse siempre y en todas partes, y de asegurar normalmente entre padres e hijos un régimen de comprensión y afecto recíproco. La verdad es más bien que los hombres son en general tan incapaces de sinceridad consigo mismos y permanecen hasta tal punto dominados por el prejuicio, es decir, por la noción de lo que sería decoroso experimentar, que no tienen ni siquiera conciencia de las carencias que presenta en ellos lo que se llama ingenuamente los sentimientos naturales.

Además, no se cuestiona que de ordinario una especie de adaptación y de familiaridad recíproca crea aquí lazos suficientemente fuertes. Pero una vez más aquí se plantea una cuestión precisa que no se puede eludir; trata sobre lo que hay de específico en el sentimiento paternal y sobre el fundamento de la autoridad que el padre es capaz de ejercer sobre sus hijos. Además no se trata, insisto, del fundamento objetivo de esta autoridad, de la especie de delegación de la que es objeto el padre de familia por parte de la sociedad. No; lo que está en cuestión aquí es la conciencia que él siente o no de un derecho a ejercer una autoridad particular sobre el niño, al menos cuando éste ha llegado a la edad de razón y manifiesta la pretensión de conducir su vida como le parece. Esta cuestión debe fijar nuestra atención tanto más cuanto que estamos obligados a señalar los signos de una confusión creciente en este terreno. Son cada vez más numerosos, me parece, los casos en los que en el padre se desarrolla una especie de mala conciencia; la autoridad de la que se sabe teóricamente investido se le aparece cada vez más como una coacción de la que sólo puede usar arbitrariamente. De una manera general siento desasosiego cuando tengo que hacer frente a una situación sobre la que me parece que no tengo influencia; digamos además que esta situación lleva consigo la percepción de una cierta llamada que me parece que se me ha lanzado, pero para la cual no tengo medios de responder directamente; no puedo, sin embargo, asumir no darme cuenta; un vago respeto humano, un escrúpulo confuso me lo impide. No tengo, pues, otra solución sino la de entregarme a una especie de gesticulación ineficaz que no

tengo el coraje de prolongar sin medida, porque siento en el fondo su inutilidad y su ridículo. No tengo otro medio que esperar que las cosas se arreglen por sí solas, pero al mismo tiempo la conciencia de la llamada recibida subsiste en mí no como idea clara, sino más bien a disgusto. No llego a convencerme de que, en resumidas cuentas, se me ha dirigido por error, y que se me permite, por consiguiente, dejarla sin respuesta. De tal manera que permanezco preocupado y oscuramente descontento conmigo mismo; además este descontento está condenado a convertirse en irritación contra el otro o a degenerar en una especie de acrimonia metafísica difusa de la cual vemos demasiados ejemplos a nuestro alrededor.

No creo equivocarme al proponer que muchos padres, si estuvieran dotados de suficiente lucidez, encontrarían en las relaciones con sus hijos la aplicación directa de lo que acaba de decirse respecto del desasosiego en general.

Evocaré aquí un ejemplo concreto, el de un artista conocido mío que, sin ser un padre desnaturalizado, vivía como al margen de sus hijos, no pareciendo sentir ningún interés por sus movimientos, tratándolos como criaturas de otra especie cuyo comportamiento se observa con una curiosidad que no tarda en agotarse. Su hija, sin que él lo sospechara, sufría profundamente por este desapego, incomprensible para ella. Un día decidió escribirle para preguntarle la razón de esta actitud y expresarle su deseo de acercarse a él. Escribió la carta, procuró que le fuera entregada y esperó, en vano, una respuesta... Ciertamente es un caso límite que no pienso ni un instante generalizar. Pero es verdad que por razones que no me parecen haber sido completamente dilucidadas, la paternidad presenta casi siempre el carácter de una conquista más o menos arriesgada que se efectúa palmo a palmo sobre un terreno difícil y sembrado de obstáculos. Así ocurre al menos, y volveré sobre ello más tarde, allí donde el niño no ha sido realmente querido, allí donde su presencia es sentida como un abuso de confianza, de la cual las fuerzas de la vida se han hecho culpables hacia dos seres conscientes que pretendían habilitar su existencia contra semejantes intrusiones.

¿No nos encaminaríamos hacia la solución del problema que nos ocupa constatando que el hombre tiende a compensar lo que hemos llamado su nada de experiencia carnal inicial formándose una idea preconcebida, no tanto del ser individual que será su hijo, cuanto del papel que está llamado a desempeñar? Esto es verdad

sobre todo allí donde se trata del hijo, y más esencialmente aún del hijo único. En una civilización como la nuestra, el hijo se le aparece al padre normalmente como el heredero, como aquél que tomará el relevo; o al menos así era corrientemente en la sociedad de ayer. Y allí donde el padre no espera del hijo más que le suceda y prosiga su obra, muy a menudo le pide que triunfe allí donde él mismo ha fracasado, que aporte los triunfos que una malintencionada suerte le ha negado. Y a partir de aquí, muy a menudo, una especie de tensión entre ambos: el padre vigila con desconfianza a este ser nuevo sobre el cual tiene perspectivas precisas, pero que parece animado por una voluntad propia, una voluntad incomprensible y capaz de reducir a la nada los sabios proyectos largamente acariciados; el hijo, por su parte, si no es de una docilidad ejemplar o de una estupidez a prueba de todo, no puede dejar de sentir a la larga una sorda irritación cuando comprende que su futuro está como hipotecado por los designios paternos. Todo esto es especialmente verdad, de nuevo, para el hijo único, y más aún en un medio modesto en el que una educación representa sacrificios onerosos de los que se espera que den frutos en más o menos breve lapso de tiempo. Ahora bien, se puede decir sin dudarlo que cuando la relación acreedor-deudor viene a conferir sus determinaciones propias a la relación entre padre e hijo, ésta queda irremediablemente comprometida y pierde su autenticidad. Evoco aquí por analogía una obra en la que mostré hace tiempo a una mujer abandonada por su marido, sacrificándose o creyendo sacrificarse por su hijo único, pero ejerciendo en realidad sobre éste el chantaje sentimental más odioso; en un caso de este género, se realiza una transferencia desastrosa en favor de la madre, que acumula sus derechos y los del padre ausente y fallido. A causa del hijo ella rechaza volver a casarse con un hombre al que cree amar, y por ahí viene todavía a agrandarse la deuda que pesa sobre el hijo. Se puede dudar, a decir verdad, de que entre padre e hijo se establezca alguna vez una relación tan malsana, tan profundamente pervertida y destructora. Todo ocurre como si la intimidad carnal entre madre e hijo se volviera aquí contra él y viniera a alterar su trasfondo y a disociar el alma del adolescente. No es menos verdad que el malentendido entre padre e hijo puede desarrollar las consecuencias más funestas.

Ciertamente existen casos en apariencia inversos y que no han dejado de multiplicarse a medida que los lazos familiares tendían a

relajarse, y las costumbres a suavizarse: aquellos en los que el padre entiende ante todo que ha de hacer disfrutar a su hijo del fruto de sus propios esfuerzos y dispensarle de la dura labor a la que antes él mismo estuvo obligado. Sin evocar la figura mítica del Papá Goriot, basta con pensar en tantos padres que, habiendo tenido la juventud más desprovista de todo, encuentran sin duda una revancha contra las privaciones pasadas en el hecho de que pueden dar ampliamente a su hijo lo que les fue en otro tiempo negado despiadadamente. Ya sabemos con qué ingratitud se paga a menudo una liberalidad que toma la forma de la adulación, y valdría la pena preguntarse si esta ingratitud no tiene una explicación profunda, si no sería la irónica y cruel respuesta de la vida a una complacencia abusiva por la cual el padre ha atentado, sin dudarlo, contra el orden austero que le correspondía en realidad mantener. «La idolatría –dice con fuerza Gustave Thibon– no es más que una proyección del individualismo: lleva la máscara del amor, pero no sabe nada del amor. Pues no basta con amar (todo el mundo aquí abajo ama a alguien o alguna cosa); se trata de saber si los seres y las cosas que amamos son para nosotros puertas que nos llevan al mundo y a Dios, o bien espejos que nos reenvían a nosotros mismos». Y denuncia con una admirable lucidez «un estado de espíritu en el que el niño se encuentra simultáneamente adorado y repelido y no puede ser tratado más que como dios o como enemigo» (*Vuelta a lo Real*, p. 77 y 81).

Dos observaciones anexas se imponen aquí: en primer lugar conviene observar que, tomando las cosas en general, el sentimiento del padre por su hija es con toda probabilidad más frecuentemente susceptible de hacerse más íntimo y abrirse en generosidad –excepto en los casos trágicos, pero quizá menos numerosos hoy que ayer, en los que la hija no casada es deliberadamente tratada como sirvienta sin sueldo y prácticamente esclavizada–. Pero se puede pensar que donde ella tiene condiciones para llevar una vida normal de mujer, en general es más capaz que el hijo de inspirar al padre un sentimiento en el que él se olvida y por el cual se supera: esto sin que haya lugar de ningún modo a hacer intervenir las referencias psicoanalíticas a un incesto larvado, del cual se ha hecho desde hace un cuarto de siglo un abuso tan monótono. Se podría recordar simplemente que, por desgracia, es conforme a la naturaleza humana que el padre, sin reconocerlo, contemple en su

hijo no sólo al sucesor o al heredero, sino al rival fatalmente destinado a eclipsarlo. De donde procede una ambivalencia cuyo principio reside en el corazón mismo de nuestra condición. ¿Cómo estos celos oscuros no estarán en el origen de muchas enemistades domésticas; unos celos que se enraízan en la esencia misma del tiempo y como en lo más formal de nuestra existencia?

La segunda observación es infinitamente más importante: se puede afirmar sin dudar que las limitaciones y las deformaciones a las que está sujeto el sentimiento paternal parecen tender a borrarse en el seno de familias numerosas, y esto, se podría decir, es como la recompensa, la sanción inmanente del acto de prodigalidad por el cual un hombre siembra generosamente la vida, en lugar de procurarse el mínimo de posteridad compatible con su necesidad de sobrevivir. No habría que exagerar a este respecto el alcance de la diferencia que separa una familia numerosa y una familia de uno o dos hijos: diferencia comparable a aquella que en la filosofía de Bergson separa lo cerrado y lo abierto. Diferencia de atmósfera, primero: la que hay entre el aire cerrado y el aire a campo abierto. Pero hay que ir más lejos. Por la multiplicidad, la variedad imprevisible de relaciones que encierra, la familia numerosa presenta verdaderamente el carácter de una creación, existe una relación directa entre el esfuerzo perseverante y a menudo literalmente heroico por el que se constituye, y la aportación de novedad, la aportación de vida que realiza. Una reserva formulada anteriormente también se impone aquí; allí donde los padres, y en particular el padre, no tienen conciencia de sus deberes y sus responsabilidades, la familia numerosa, que en este caso no es al principio más que una camada, puede degenerar en un verdadero infierno. Aquí como en todas partes, la naturaleza no da sus frutos mejores más que si un pensamiento recto y una voluntad con coraje consiguen orientarla sin violentarla, en definitiva, encuentra el medio, al mismo tiempo, de gobernarla y ponerla a su servicio.

«Los padres de familia, esos grandes aventureros del mundo moderno»: estas palabras de Péguy que citaba ya el año pasado se presentan de nuevo aquí con naturalidad. No sería llegar hasta el fondo de las cosas limitarse a evocar aquí la aceptación del riesgo que comporta el establecimiento de una gran familia –y el horror de este mismo riesgo, que prevalece en una fracción siempre creciente de un país en vías de progresiva desvitalización–. La aventura aquí implica en realidad una disposición que apenas aflora a la conciencia clara y que por ello es difícil de designar con un término preciso: en el fondo es una disposición esencialmente religiosa la que además puede, aunque el hecho sea relativamente raro, sobrevivir a la ruina de las creencias positivas, aunque puede también faltar allí donde se ha mantenido una práctica confesional sincera. No basta ciertamente con hablar aquí de amor a la vida. La pareja malthusiana que va al cine dos veces por semana y se permite el domingo una comida fina en Pontoise o en Bougival tiene sin duda la pretensión de amar la vida; y es precisamente para no estropeársela por lo que vigila con tanto cuidado y borra sin escrúpulo las consecuencias de sus retozos amorosos. Pero nada es justamente más apropiado para evidenciar lo que estas palabras –la vida, amar la vida– tienen de irremediablemente ambiguo. «Era el buen tiempo, era la buena vida», cantan suspirando innumerables franceses de ambos sexos[1], evocando la era de los tándems y los Simca 8; se podría decir que alimentaban en el fondo de sí mismos y que guardan además para más tarde la pretensión de comprender la vida como quien hace poner en su casa electricidad, o como quien instala la calefacción central; la vida les parece verdaderamente como un elemento que utilizar para obtener algunas satisfacciones patentadas, a falta de las cuales el mundo no sería más que un presidio. Pero ¿acaso no es evidente que para el «gran aventurero del mundo moderno» la relación entre el hombre y la vida es precisamente la inversa? Pues es a él a quien incumbe ponerse a disposición de la vida, y no poner la vida a su disposición.

Pero hay que reconocer que el hombre de hoy tiende con todas sus fuerzas a instaurar un orden de cosas donde las palabras «ponerse a disposición de la vida» no presentan ya literalmente ningún sentido; esto ante todo, en la medida en que afirma el primado de la técnica y de la inteligencia técnica. No siendo quizá tal cosa inmediatamente evidente, se me permitirá insistir en ello. La técnica se presenta como el conjunto de medios sistematizados que permiten al hombre subordinar a sus fines una naturaleza tratada como ciega o incluso rebelde. Pero hay que señalar que al mismo tiempo el punto de aplicación de las capacidades de asombro que existen en el hombre tiende inevitablemente a desplazar-

1. Recuerdo que esto fue escrito en 1943 (nota de 1962).

se lo que parece ahora digno de admiración es ante todo la proeza técnica bajo todas sus formas, ya no es en absoluto el curso espontáneo de las cosas, el cual importaría por el contrario regular, domesticar casi como se hace una presa en un río. Esta admiración se matiza con un sentimiento de desafío propiamente luciferino, y no es apenas separable de la conciencia de una revancha lograda por una humanidad emancipada frente a esta naturaleza cuyo yugo ha soportado durante largo tiempo y con impaciencia. Esto resulta particularmente claro para la naturaleza viva; los espíritus, incluso sin haber recibido una formación científica digna de ese nombre, están demasiado saturados de naturalismo como para no estar inclinados a ver en la vida humana un caso particularmente complicado y desconcertante de la naturaleza viva en general. A partir de ahí estaremos de acuerdo, más acá de toda apreciación motivada, en tratar la vida considerada en sí misma como una «broma de mal gusto», o al menos como un movimiento de posibilidades amenazantes contra las cuales no se podrían tomar demasiadas precauciones –estando lejos de saludarla, como se hizo antes, como una revelación, o al menos como una promesa, como la prenda de una renovación maravillosa y sin término–. Es evidente que la obsesión con la enfermedad posible y las medidas preventivas que hay que oponerle ha adquirido desde hace un siglo una virulencia que no presentaba en absoluto en épocas en las que toda profilaxis era casi inexistente. Observemos de paso que el desarrollo de las medidas profilácticas y el de los seguros, puesto que corresponden en el fondo a disposiciones interiores análogas, habrán contribuido a fomentar en las almas un espíritu de vigilancia desconfiada, quizá incompatible con el impulso interior de un ser que se encuentra irresistiblemente ante la vida para dar gracias. Detengámonos un instante sobre estas dos palabras. Se da gracias por un don recibido; pero desde el momento en que ya no es seguro en absoluto haber literalmente recibido nada, en que uno se pregunta si no ha sido más bien arrastrado a la trampa de la existencia, no en virtud de una decisión tomada por ninguna voluntad sobrehumana, sino por el juego mecánico de las fuerzas ajenas a toda posible conciencia, ya no habría verdaderamente que dar gracias: ¿a quién?, y ¿por qué?

Parece que este pesimismo radical, y además bastante poco inclinado a formularse, constituye la base sobre la que se construyen

hoy un número siempre creciente de existencias. Haría falta llevar el análisis más lejos todavía, y preguntarse en qué condiciones una existencia llega a legitimarse ante sí misma, entendiendo por ello reconocer que vale la pena que cuesta; la pena, es decir, el esfuerzo incesante e ingrato gracias al cual se remonta cotidianamente la pendiente por la que sería tan tentador dejarse resbalar hacia el abandono total y hacia la muerte. Me inclino a creer que son cada vez más numerosos aquellos cuya existencia se coagula alrededor de algunas satisfacciones que vistas desde fuera pueden parecer casi increíblemente pobres: la partida de bridge semanal, el partido de fútbol dominical, tal recreación erótica o gastronómica. *Por nada en el mundo* se perdería uno estas alegrías; si por una razón u otra faltaran, la existencia misma se vuelve un desierto, una noche; y existe, por supuesto, la relación más directa entre el valor desmesurado que se les da y la insipidez que caracteriza la sustancia general de la vida; una insipidez que en un instante puede volverse nauseabunda. Hay en todos los dominios un paso insensible de lo insípido a lo insoportable. No olvidemos que el hombre pierde el gusto y hasta el sentido de su trabajo en la medida misma en que deja de sentir el sabor de la vida. Normalmente es en nuestro trabajo y por medio de él como debemos percibir este sabor; lo que no excluye además la existencia de un halo de placer y de vacaciones, sin el cual el paisaje cotidiano se endurece y se ensombrece. Pero las condiciones de la vida se alteran hasta pervertirse cuando, para emplear el lenguaje de Thibon, lo que no era más que aureola tiende a convertirse en núcleo.

Quisiera ahora recoger en un haz las conclusiones a las que hemos llegado en el curso de nuestras sinuosas peregrinaciones. La paternidad, como hemos visto, no se deja reducir en absoluto a la procreación, la cual, humanamente hablando, apenas puede ser considerada como un acto. No existe más que en función de una responsabilidad asumida y mantenida. Pero por otra parte constatamos que degenera en cuanto se subordina a fines estrictamente específicos, tales como la satisfacción de una ambición por medio del hijo considerado como puro medio. Y se niega pura y simplemente cuando no es más que la proliferación ciega de un ser incapaz no sólo de asegurar la existencia y de guiar el crecimiento espiritual de su prole, sino de concebir y reconocer las obligaciones contraídas con ella. Sin duda, por oposición a esta inercia y a esta

ceguera, podemos comprender lo que debería ser la paternidad como actuar puro: entiendo por tal un desgaste de sí que se puede asimilar con un don porque prepara y exige el compromiso y se anula sin él. Este actuar puro no es concebible sin lo que propondré denominar voto creador. Pero aquí se impone un análisis preliminar, pues la noción de deseo es de aquellas que recubren muy a menudo una confusión de esencia sentimental.

Cuando decimos a alguien: hago votos por la curación de su mujer o de sus hijos, queremos sólo decir que deseamos esta curación, que nos gustaría. No hay por nuestra parte ningún compromiso, ninguna participación activa. Pero aquí, por el contrario, el voto no podría reducirse a un simple deseo, es compromiso. Observemos además que el compromiso adquirido en presencia de una autoridad trascendente siempre está expuesto a degradarse en la medida en que presenta las características de un mercado, y así se condiciona. «Si me haces este favor, me comprometo a hacer tal cosa que te guste». Pero esto es como decir: «Para obtener de mí esta acción que tú deseas, querrás hacerme el favor que te pido». El voto se presenta aquí como una tentativa de seducción. Mas en el orden religioso esta seducción resulta justamente imposible, o más exactamente, lo religioso auténtico se reconoce en el hecho de que es refractario esencialmente a toda empresa de este tipo. Suponiendo que me comprometa a responder al favor eventualmente recibido por medio de un acto que testimoniará mi gratitud, este acto visible sólo tendrá que ser el signo del acto interior por el cual me consagraré al poder que se ejercerá por mí. Subsiste, sin embargo, un equívoco en esta nueva interpretación; ¿acaso no parece, en efecto, que digo: «Yo sólo te estaré consagrado con la condición de que me hayas manifestado antes tu benevolencia»? De manera que la reacción viciosa denunciada más arriba subsistiría todavía aquí. No habría que decir: «Si por este favor concedido tú te revelas a mí, a cambio yo me consagraré a ti». Sino más bien: «Revelándote a mí, tú me darás la fuerza de consagrarme a ti». O también: «El acto por el cual yo responderé al favor que tú me habrás hecho será como la prenda de esta revelación que tú me habrás hecho, no tanto de tu benevolencia particular hacia mí cuanto de tu esencia, que es liberalidad pura». La mejor fórmula del voto consistiría en presentarlo como una plegaria: «Te pido que te reveles a mí, que te manifiestes a mí, de manera que me sea posible consagrarme a ti con

conocimiento de causa –mientras que en mi situación actual yo no puedo percibirte a través de los nubarrones de incertidumbre que me envuelven–. No pretendo, además, que debas fijar por ti mismo cualquier precio a esta consagración, que no puede añadir nada a lo que tú eres; pero si me amas, si me miras como a tu hijo, me parece que debes querer, no ciertamente para ti, sino para mí, que yo te reconozca y que te sirva, puesto que si no me es dado reconocerte y servirte, estoy condenado a la perdición».

Tal me parece ser la significación de la llamada que es la esencia misma del voto. Se constata fácilmente que esta llamada ejerce aquí una función mediadora respecto a un cierto proceso de creación interior, que no se pude comprender en absoluto desde el punto de vista de la sola autonomía del querer.

Me parece esencial por otra parte observar que, a pesar de las apariencias, el voto no implica en absoluto una noción dogmática, o *a fortiori* una representación clara del poder al que va dirigido. Es lo que se revela claramente en una reflexión sobre la creación estética, en particular sobre la del novelista y el dramaturgo. El voto no toma cuerpo más que a partir de una cierta captación del artista por parte de una realidad que se da menos a su mirada que a una especie de tacto interior; pero esta realidad aprehendida como tal se presenta al mismo tiempo a mí –y hay ahí a la vez una paradoja y un misterio– como independiente respecto de mi propio querer y, sin embargo, como tributario del acto por el cual lo hago pasar a la existencia. El voto creador no es otra cosa que el *fiat* en virtud del cual me decido a poner todas mis energías al servicio de este posible, que ya se impone a mí, pero a mí solo, como una realidad, para transformarlo en una realidad para todos, esto es, en una obra constituida. Es decir, que el deseo, lejos de reducirse a una simple veleidad, presenta por el contrario el aspecto de un compromiso y una decisión. Pero este compromiso o esta decisión no se cumplen pura y simplemente en el recinto de mí mismo; un trascendente está implicado en ello, por más que aún sea confusa mi conciencia de él.

En la raíz de la paternidad podríamos discernir, si no me equivoco, algo sensiblemente análogo a este voto creador, y sólo por ello la paternidad puede ser concebida como un acto humano o simplemente como un acto, y no como la especificación de un proceso biológico que sería la procreación. Pero hay que añadir que

este voto creador no puede separarse aquí de una actitud general adoptada por el hombre frente a la vida, o más exactamente, de lo que hay que llamar la obra de la vida. Esta actitud es ante todo y esencialmente un consentimiento por el cual el hombre toma sobre sí y hace suya la palabra del principio del Génesis: Dios vio todo lo que había hecho, y era muy bueno. Además habría que evitar interpretar este consentimiento como puro juicio de valor: más vale reconocer que el juicio de valor es una traducción intelectualizada y por ello mismo imperfecta de algo que se presenta más bien como admiración y como encantamiento puro. Es esta reacción originaria de la conciencia la que se expresa en el acto por el cual el padre se postra en adoración ante su hijo recién nacido. Además, se da por supuesto que esta adoración corre el riesgo siempre de degenerar en idolatría pura y simple, y que cuando esta degradación se produce, la paternidad *falla a su propia esencia*. Insisto sobre la paradoja que traducen estas últimas líneas. En el orden de la filosofía concreta la esencia es siempre susceptible de que se falte a ella, lejos de que se la pueda asimilar a estas entidades, a estas *ousiai* inalterables que la metafísica clásica inmovilizaba en el cielo puro de la especulación, poniéndose con ello fuera de las condiciones que son las únicas que pueden permitirnos comprender la existencia humana y el lugar que ocupa en ella el fracaso bajo todas sus formas.

En estas condiciones, tal como habíamos presentido, en la raíz de esta crisis de la paternidad y de la autoridad paterna que se revela incluso al observador más superficial, habrá que reconocer sin duda un estremecimiento de orden metafísico, la ruptura de lo que llamaba el año pasado el lazo nupcial entre el hombre y la vida. Pero en nuestra actual perspectiva me parece más fácil todavía hacer comprender qué se debe entender por ello. Se trata en el fondo de una confianza espontánea en la vida, que puede ser considerada casi indiferentemente como una llamada o como una respuesta; es por ella y sólo por ella por lo que el hombre puede enraizarse en el universo y desarrollar su altura. Se cometería un error hablando aquí de optimismo, pues aquello que se cuestiona, lo hemos visto, es una disposición mucho más fundamental y como subyacente al trabajo de la inteligencia. Pero a partir del momento en que esta confianza se deja disolver por los venenos que segrega una reflexión primaria, avivada por el espectáculo del sufrimiento y del fracaso, queda claro que el hombre no sabe ya qué postura tomar en relación con el acto por el cual se prolonga en otros seres que sin él no existirían. Este acto es cada vez menos querido, se presenta como el complemento incómodo y en principio evitable de un acto orientado de un modo totalmente distinto, y que consiste a la vez en tomar y, si es posible, en dar gusto sin ir más allá de esta pura complacencia. Desde este punto de vista, lo repito, el niño tiende a presentarse como un accidente que tomaría forma, que tomaría no sólo cuerpo sino alma. De donde viene la especie de piedad asustada y matizada por el remordimiento que se inclinará a sentir, en presencia del recién llegado, aquél a quien ha sido dado engendrarlo sin haber formulado de ninguna manera lo que he llamado el voto creador, es decir, sin tener la menor conciencia de participar en una obra de la vida que le sobrepasa infinitamente y que, sin embargo, requiere su contribución como un elemento irremplazable. Digamos además que aquél que desea un niño para que le reemplace o para que le recompense de sus decepciones personales, se excluye por ello mismo de toda trascendencia, pues este niño no es para él más que un elemento, digamos un triunfo en el sistema cerrado que él forma consigo mismo. La situación se transforma a partir del momento en que ha comprendido verdaderamente que aquello que se le ha otorgado no es en realidad más que el reflejo, el equivalente a un don creador que no podría pertenecerle tal cual. Yo ya no puedo hacer existir a otro distinto de mí, no puedo hacerme existir a mí mismo, y entre estas dos imposibilidades existe una evidente conexión. Pero en la medida en que me niego a tomar conciencia de ello, me expongo a una doble tentación: la primera consiste en conducir mi vida como si yo fuera la causa de mí mismo, como si no tuviera que responder de mis actos ante nada ni nadie; la segunda consiste en tratar a mis hijos como si los hubiera producido, como si estuvieran ahí, en rigor, para mí, como si yo tuviera el derecho de decidir lo que ellos habrán de ser. Es precisamente esto lo incompatible con el voto creador tal como he intentado definirlo. Negativamente este voto o esta llamada significa que nuestro hijo no es más nuestro de lo que nosotros lo somos para nosotros mismos; que por tanto no está ahí para nosotros, sino también, y más ampliamente aún, que no está ahí tampoco para sí mismo; y que no hay que educarlo como si él mismo tuviera que afirmar un día que no depende más que de sí. Resultaría contra-

dictorio por mi parte, en efecto, admitir para él lo que yo rechazo para mí; no podría aceptar que él se haga culpable un día de lo que por mi parte yo veo como una infracción a la ley profunda de la vida. Un solo camino queda abierto. Tenemos que establecer el principio de que nuestros hijos están destinados como nosotros mismos a un cierto servicio, a participar en una obra de la cual debemos reconocer humildemente que no podemos formarnos ninguna idea de conjunto, y *a fortiori*, que somos incapaces de saber o imaginar cómo está destinada a especificarse para la voluntad principiante a la cual estamos llamados a despertar a la conciencia de sí. Ya se ve que el voto creador implica la conjunción de una profunda humildad personal y una inalterable confianza en la vida concebida no ya como un agente natural, sino como un orden insondable y divino en su principio. Ahora bien, es exactamente la conjunción inversa la que tiende más a menudo a realizarse ante nosotros, es decir, un máximo de pretensión personal, asociada, como hemos visto, a un agnosticismo radical respecto de la vida, de su valor y de su sentido.

Aquí habría que destacar la relación estrecha que une la paternidad, no digamos ya a una cierta concepción del amor, sino a una manera determinada de vivirlo y quererlo. Allí donde el amor se degrada, la paternidad necesariamente también lo hace. Esta degradación del amor puede por lo demás presentar dos formas precisamente inversas, según que la unidad de la pareja se relaje hasta no ser más que la de un compromiso a corto plazo que no excluye ninguna distracción, o que esta misma unidad se endurezca, se vuelva opaca, pero al mismo tiempo se esterilice hasta excluir todo aquello que amenazaría la rutina del placer o de simple confort, que a la larga se convierte en su única ley. Aquí sólo hay salida recurriendo a una trascendencia, que es la única que puede impedir a la pareja degenerar en un sistema cerrado. Añadiré que no hay que pronunciarse *a priori* acerca de la noción que en tal caso determinado la conciencia es susceptible de formarse de esta trascendencia. Lo único que se puede afirmar es que, a la luz de Cristo, la idea de la obra de vida puede determinarse de manera que excluye del modo más seguro las ilusiones o las ambigüedades a las que permanece expuesto, a pesar de todo, un pensamiento que pretendería interpretarla en función sea de una metafísica del cosmos, sea, con mayor razón, de una filosofía de la raza, de la nación o de la clase, que en último análisis degenera inevitablemente en

idolatría. Pero esto no debe impedirnos reconocer que la idea cristiana de la obra de vida puede muy bien entrar sólo en una conciencia imperfecta y relativamente confusa de sí misma, más acá de toda formulación dogmática o confesional, sin por ello perder su valor auténtico y estimulador.

* * *

Este conjunto de consideraciones ¿permite entrever cómo convendría resolver la cuestión ético-religiosa que prima aquí sobre todas las demás: la de saber hasta qué punto el padre puede y debe contemplarse como investido por Dios mismo de la autoridad que está obligado a ejercer sobre sus propios hijos? Parece que la noción de voto creador nos puede ayudar a guardarnos de los excesos de un paternalismo orientado en un sentido teocrático. He aquí cómo.

En un profundo estudio publicado en 1942 en *Recherches de Sciences Religieuses*, el padre Fessard ha hecho notar que la fórmula *omnis potestas a Deo* es, por sí misma, peligrosamente equívoca. «La mayor parte del tiempo –dice– no se percibe en esta unión más que la relación de la omnipotencia humana con la Omnipotencia divina. La autoridad parece, pues, delegada desde fuera, sin consideración de su naturaleza propia, como puede hacerlo un príncipe absoluto que comunica a sus lugartenientes todo o parte de su poder sin otra regla que su buen gusto y consecuentemente el de ellos. Mientras estemos en este grado ínfimo de reflexión, se pueden extraer de esta fórmula las consecuencias más opuestas a la esencia de la autoridad y a la realidad del bien común... Puesto que la Omnipotencia de Dios sólo se despliega para el reino de la justicia, un segundo grado de la reflexión conduce a reconocer en la autoridad no sólo un poder de hecho, sino un poder de derecho, y a hacer del ideal universal del Derecho el fin necesario de la verdadera autoridad. Todo poder está desde entonces obligado a apartarse de sus fines egoístas y a tensarse hacia el universo para probar su origen divino». De todas maneras, puesto que el derecho sigue siendo aquí una idea indeterminada, la concepción de la autoridad choca en este lugar con las antinomias sin fin del hecho y del derecho, reflejos de aquellas que percibe nuestra razón entre la Omnipotencia y la Justicia de Dios. Hace falta entonces que entre el hecho y el derecho aparezca lo que es su lazo, es decir, lo que funda su distinción, da un sentido a su conflicto y descubre su fin.

Para que sean resueltas a nuestros ojos las antinomias de la Omnipotencia y la Justicia absoluta divinas, hace falta que se manifieste la Misericordia que nos permite llamar Padre a la Omnipotencia, Hijo y Verbo a la Justicia, y revelándose finalmente ella misma como Espíritu de Amor.

Esta dialéctica ilumina desde muy alto –desde demasiada altura para mi gusto– las situaciones concretas que esta mañana he intentado dilucidar ante ustedes. Yo preferiría personalmente expresarme así: el padre, hemos visto, está casi irresistiblemente llevado a tratar a su hijo como siendo *para* él, como debiendo normalmente conformarse a la idea que él se forma de su rol o de su vocación, como debiendo ocupar el lugar que le reserva en una economía en la que, se puede decir, él sigue siendo el centro, puesto que es él quien pretende establecer los principios de ella. Una mortificante experiencia le enseña, sin embargo –en la medida en que es aprender de ella las conclusiones correspondientes–, que esta economía es precaria como él mismo, aunque sólo fuera porque el hijo tiene sobre él la superioridad de tener que vivir después de él y poder un día sacudir impunemente el orden que él mismo había concebido; el padre, en estas condiciones, puede llegar en este exceso de humildad a tratarse como simple medio en vistas a un fin, del cual se persuade que le sobrepasa y que se encarna en la voluntad autónoma del heredero. Una reflexión superior le lleva, sin embargo, a trascender esta doble relación y a discernir una unidad orgánica donde el encadenamiento imperfecto y decepcionante que se traduce en la sucesión de generaciones no es más que la expresión fenoménica y engañosa de una relación sustancial que no puede consumarse más que en la eternidad. En último análisis, es respecto a esta constitución de un organismo espiritual sin duda, pero carnalmente enraizado en la eternidad de Dios, y sólo respecto a ella, por lo que puede definirse el voto creador en tanto que en él toma cuerpo una fidelidad, ella misma creadora, la fidelidad a una esperanza que va más allá de toda ambición, de toda pretensión personal. Sí, esta palabra de eternidad a la cual nos es tan difícil conferir un contenido positivo apresable, y que no podemos traducir nítidamente sin meternos en dificultades insolubles, permanece aquí sin embargo como la palabra clave, sin la cual todo el edificio humano se agrieta y, a fin de cuentas, se hunde en el horror del sinsentido absoluto.

La paternidad, lo hemos presentido, pero conviene afirmarlo aquí explícitamente y con fuerza, no es una simple función que se ejercería ciegamente para asegurar una cierta continuidad objetiva: no se ve después de todo por qué, tomada en sí misma, la continuidad de un linaje presentaría más valor o dignidad ontológica que la vida de un bosque o la de una plantación. Pero resulta distinto si este linaje sólo es una de las vías de aproximación por las cuales tiende a realizarse la unidad supraconsciente y suprahistórica de todos en todos –esta unidad sólo en la cual la creación puede encontrar su sentido pleno–.

Observemos de paso –aunque esta observación lateral me parece de una gran importancia– que en esta perspectiva se hace posible concebir el fundamento metafísico de la adopción, y reconocer que ella no es simplemente una pálida y exangüe copia de la paternidad real, sino que puede ser un medio de gracia destinado a suplir las deficiencias de la filiación biológica. ¿No habría además algo intolerable en tener que constatar que un vicio de funcionamiento puramente contingente priva inevitablemente y sin apelación al ser humano de lo más sustancial quizá de sus atributos? Pero con no menor claridad se presenta a la reflexión que la adopción sólo puede ser excepcional, que una sociedad en la que tendiera a multiplicarse correría el riesgo de desvitalizarse, pues sólo puede ser un injerto, a veces maravilloso, a veces malogrado, en el árbol de la vida.

Pero desde este punto de vista general, y sin duda sólo desde este punto de vista, llega a ser posible comprender lo que es en su fondo el voto creador allí donde hemos creído encontrar la esencia de la paternidad: la anticipación temblorosa de una plenitud, de un pleroma en el seno del cual la vida, al dejar de improvisarse como una inagotable y decepcionante variación sobre algunos temas dados, se recoge, se concentra, se reúne en torno a la Persona absoluta, la única que puede poner el sello infrangible de la unidad.

OBEDIENCIA Y FIDELIDAD

A Bertrand d'Astorg

Me parece imposible tomar en consideración la decadencia espiritual de que ha sido teatro nuestro país, *entre otros*, desde hace más de medio siglo, sin ser conducido a subrayar el descrédito cada vez más flagrante del que han sido objeto los valores de la fidelidad durante este mismo periodo. También es indispensable, para quien quiera proceder hoy al inmenso trabajo de reconstrucción moral que se impone, consagrarse a restablecer estos mismos valores en el lugar que les corresponden: en el corazón mismo de una vida humana no ya desnaturalizada, alienada o prostituida, sino vivida en la plenitud de su significación. De hecho la ética que se esboza hoy por todas partes, y sobre todo a través de los movimientos juveniles, no podría ser otra que una ética de la fidelidad.

Pero importa, sin ninguna duda, si se quieren evitar peligrosas simplificaciones y confusiones nefastas, someter a un análisis tan riguroso como sea posible las nociones conexas de obediencia y fidelidad, aunque sólo sea para prevenir el abuso de ellas que un día u otro podrían ejercer aquellos que encuentren interés en explotar para su provecho una buena voluntad que degenera poco a poco en una docilidad sistemática, y finalmente en una pasividad de la creencia y de la voluntad.

Me parece que hay que señalar de entrada la diferencia esencial que separa obediencia y fidelidad: el uso tan confuso que se hace comúnmente del verbo «servir» conlleva el riesgo de borrarla.

Observemos, en primer lugar, que el sentido mismo de la palabra «servir» es ambiguo, y conviene señalar la diferencia de nivel espiritual entre «servir» y «servir para». Ante una herramienta o una máquina cuya función me es desconocida preguntaré: ¿para qué sirve? No se trata, en este registro, más que de instrumentos de los cuales disponen seres dotados de voluntad, personas que traba-

jan en la realización de fines bien determinados. Habría por el contrario algo de escandaloso en preguntar a un ser humano: ¿para qué sirves? Precisamente porque sería asimilarlo a una cosa. Notemos, además, que una representación instrumentalista del ser humano conlleva inevitablemente, a la larga, consecuencias extremas tales como la supresión pura y simple de los enfermos y los incurables; ya no «sirven para nada», y por ello ya sólo hay que ponerlos a la cola: ¿para qué tomarse la molestia de mantener y alimentar máquinas en desuso?

Por el contrario, no chocaría nada, al menos en un cierto nivel de intimidad, preguntar a este mismo ser humano: ¿a qué o a quién sirves tú? Y si se molestara por semejante pregunta, sin duda probaría con ello que el sentido profundo de la vida se le escapa. Está claro, en efecto, que toda vida es un servicio, lo cual no significa, por supuesto, que tenga que gastarse en servir a un individuo concreto, sino sólo que pertenece a su esencia *consagrarse a* (a Dios, o bien a un valor superior como el conocimiento, el arte, etc., o bien a un fin social deliberadamente escogido). Servir, en este segundo sentido, es ponerse al servicio de. Y aquí el acento debe ponerse sobre la pequeña palabra «*se*», sobre el pronombre reflexivo. Vivir, en el sentido pleno de la palabra, no es existir o subsistir, limitarse a existir o a subsistir, sino disponer de sí, darse.

Desgraciadamente, está muy claro que estos dos sentidos tan netamente jerarquizados han tendido de hecho a ser confundidos por espíritus cada vez peor formados o deformados. Una idea aberrante se ha impuesto en un número creciente de individuos desorbitados, la idea según la cual servir es humillante para aquél que sirve. La persona, al ser tratada cada vez más como foco de reivindicaciones, como «yo, que...», se ha hipnotizado no sólo con sus derechos, con sus prerrogativas, sino incluso con los sentimientos de envidia que le inspiraban los beneficios de los que los demás parecían disfrutar indebidamente. «¿Por qué él, por qué no yo?». El resentimiento, que sin duda siempre estuvo activo en el fondo de un igualitarismo cuyas raíces algunos psicólogos detestables han dejado, durante demasiado tiempo, de evidenciar, ha llevado así a innumerables conciencias a rechazar la noción de cualquier jerarquía y a rebelarse contra la idea de tener que servir, por voluntad propia, a quien quiera que sea. Es justo añadir que aquellos que, entre los jefes o dirigentes, han dejado debilitar en el fondo de sí

mismos el sentimiento de sus responsabilidades, han contribuido en una medida imposible de exagerar a preparar esta crisis de la noción de servicio. Pero lo que es cierto es que este anarquismo no violento sino desapacible, arisco y burlón, ha empobrecido terriblemente las almas, y en el mismo plano biológico ha preparado la desvitalización de Francia. El descenso general del *tonus* humano, sobre todo desde 1918, constituye verdaderamente el hecho más sobresaliente de nuestra historia reciente, el que mejor explica nuestro desastre. Hay que volver a aprender a servir, pero esto no quiere decir simplemente volver a aprender a obedecer, pues obedecer no es más que una manera de servir; y hay otras.

Aquí una observación muy simple nos ayudará a orientarnos. Se dice normalmente de un niño: es –o no es– obediente; evidentemente sería chocante o incluso absurdo dirigir este juicio a un adulto; ¿por qué? Ya que el niño no tiene la experiencia o la razón que le permitirían decidir por sí mismo lo que tiene que hacer, se encuentra en la situación de tener que obedecer a sus padres, a sus maestros, a aquellos, en suma, que están cualificados para tomar todas las decisiones relativas a su existencia cotidiana. La obediencia es entonces una virtud en el niño, es la señal no sólo de un comportamiento, sino también de una disposición interior que responde a su condición de niño. No ocurre lo mismo manifiestamente con el adulto, si consideramos el conjunto de su existencia; un adulto que se mostrara obediente en toda su manera de ser, en todos su actos, tanto allí donde se trata de su vida sexual como de su existencia cívica, sería indigno del nombre de hombre; no se le podría considerar más que como un ser degradado al que se aplicaría adecuadamente el término de infantilismo. Pero no resulta menos claro que en ciertos sectores determinados de su existencia el adulto también tiene que obedecer. Sólo que aquí obedecer no significa ser obediente; es el acto por el cual tiene que responder al acto del jefe que es una orden. La función del jefe es mandar, la función del subordinado es ejecutar, es decir, obedecer. La función, digo: se sigue de ahí que el deber de obediencia no compromete necesariamente al ser de quien obedece. Esta obligación no concierne más que a los actos precisos que hay que ejecutar, o de los que tiene la obligación de abstenerse, sea cual sea por lo demás su sentimiento personal o su juicio. No tendría ningún sentido pretender que en el plano del sentimiento o del juicio está obligado a

aprobar la orden recibida. Todo lo que se puede decir es que deberá prohibirse manifestar ese sentimiento o ese juicio, a falta del cual la obediencia no sería más que un engaño, un simulacro de obediencia. Además, no nos ocupamos en este momento de saber si la orden en tal caso concreto es sensata o no, si el acto prescrito es bueno o no, y no nos preguntamos tampoco si acaso hay circunstancias en las que negarse a obedecer puede estar justificado: ese es un problema completamente distinto, que se sale absolutamente del marco de estas reflexiones. Aquí se trata únicamente de determinar los límites en los cuales la expresión «deber de obediencia» presenta un sentido.

Sería propenso a creer que la obediencia en cuanto tal se dirige al jefe en cuanto jefe, es decir, a la función –no al jefe en cuanto hombre, en cuanto es fulano y no mengano–; allí donde la cualidad humana del jefe interviene, aparece la fidelidad. Se da por supuesto que en la experiencia concreta, y por ejemplo en una unidad de combate, obediencia y fidelidad se pueden muy difícilmente distinguir una de otra; sin duda es muy deseable que esta distinción no aflore a la conciencia. No es menos verdad que, desde el punto de vista de la reflexión, conviene formularla tan claramente como sea posible. Añadamos que la obediencia no se da sin una especie de estatus, explícito o no, que precisa la esfera en la cual es exigible. Cuanto más tienden a borrarse las fronteras de esta zona de aplicación, tanto más la obediencia corre el riesgo de degradarse y confundirse con un servilismo general, cuyo carácter envilecedor debe ser no sólo reconocido sino proclamado.

La fidelidad plantea problemas de un orden completamente distinto, y que en última instancia sólo la filosofía más elevada está en condiciones no sólo de resolver sino de plantear en todo su rigor.

Al decir que la obediencia puede y debe ser exigida (bajo ciertas condiciones), que la fidelidad por el contrario debe ser merecida, nos preparamos para discernir la originalidad de esta virtud tan desprestigiada en nuestros días, o tan comúnmente desconocida.

Observemos, para empezar, que cuando empleamos las palabras *ser fiel a alguien* podemos querer decir simplemente *conformarse a* (un programa, intenciones), o negativamente, *no apartarse de* (un camino trazado). Aquí sólo encontramos un sentido pobre, obtenido por rarefacción de una experiencia infinitamente más rica, que hay que intentar aprehender en su vida palpitante.

Enseguida se plantea una cuestión: en última instancia, ¿a qué, o más exactamente, a quién puedo ser fiel? ¿Acaso no hay que dar la razón al idealismo en que el otro me permanecerá siempre desconocido, que no puedo por consiguiente prever lo que será? ¿Cómo en esas condiciones podría ligarme directamente a él? ¿No conviene, pues, reconocer que la única fidelidad verdadera es fidelidad hacia sí mismo, y que sólo a través de ella es como puedo desplegar lo que se considera inexactamente como la fidelidad hacia el otro? En otro términos, yo me jugaría mi honor en llevar a cabo ciertos actos que afectan a otra persona, pero en última instancia el único lazo verdadero se anudará entre mí y yo mismo.

Observemos sin embargo que se parte aquí de un postulado: se admite como supuesto que la fidelidad hacia sí mismo puede ser no sólo justificada, sino claramente distinguida, que sabemos exactamente en qué consiste. ¿Es realmente así? Y además, ¿quién es este yo con el cual me comprometería a mostrarme fiel?

Tomemos el caso del artista, al cual es siempre útil referirse porque nos pone en presencia de un dato estrictamente identificable que es la obra, y preguntémonos en qué sentido o en qué condiciones puede decirse que el artista es fiel a sí mismo. Supongamos que se pone conscientemente a imitarse a sí mismo, que se esfuerza en reproducir ciertos procedimientos que le han permitido obtener «efectos» a los que debió sus primeros éxitos; ¿diremos que es fiel a sí mismo? Seguramente no; pues en realidad, en la medida en que se esfuerza por reproducir estos mismos «efectos», deja de ser él mismo, de artista se convierte en fabricante, se pierde en los productos patentados que se esfuerza por entregar en tan gran cantidad como sea posible a su clientela. Notemos, de paso, que si en el acto de creación mismo el artista tiende a confundirse, a identificarse temporalmente con su obra, no está menos obligado a despegarse de ella de alguna manera cuando ya está realizada, lo cual no quiere decir que tenga que renegar de ella: entre ésta y él subsistirá siempre un lazo carnal, un lazo tierno y doloroso; sin embargo no sigue siendo él mismo más que a condición de liberarse de ella en algún grado. Aparece, pues, en este caso privilegiado que ser fiel a mí mismo es responder a una cierta llamada interior que me llama a no dejarme hipnotizar por lo que he hecho sino, por el contrario, a desprenderme de ello, es decir, continuar viviendo y por consiguiente renovarme. Seguramente los de fuera se exponen a asombrarse y a

escandalizarse por esta renovación. El artista había sido catalogado como pintor de naturalezas muertas; ¿por qué pinta ahora marinas o retratos? Y su estilo, que se podía reconocer a primera vista, ¿por qué ha cambiado? ¡Qué traición! Esto viene a ser como decir que la fidelidad en tal caso es difícil de apreciar desde fuera. Sólo el artista mismo puede saber si ha respondido a la llamada interior o si, por el contrario, ha permanecido sordo a ella. Pero no puede hacerlo más que en una pequeña medida, pues no se trata sólo de buenas intenciones o de buena voluntad; sólo por una confrontación siempre imperfecta entre la obra realizada y la conciencia confusa de la obra por realizar, podrá decidir si ha sido fiel o no.

Pero, a pesar de las apariencias, la cuestión no se plantea en términos muy diferentes para el hombre en general; si admito sin discusión que ser fiel a mí mismo significa ser fiel a ciertos principios que he adoptado de una vez por todas, corro el riesgo de introducir en mi vida un elemento tan ajeno, digamos incluso tan destructor, como el artista que se copia a sí mismo. Estos principios, si fuera absolutamente sincero, debería esforzarme por someterlos a un examen frecuentemente renovado, y preguntarme periódicamente si responden siempre a lo que pienso y a lo que creo. ¿Cómo no juzgar sospechosa la pereza natural que me mueve a colocar estos principios por encima de toda discusión? Me ahorro con ello la prueba siempre penosa del cuestionamiento. Puede suceder muy bien que estos principios o estas opiniones acaben por recubrir y ahogar mi propia realidad: entonces, ¿cómo podría seguir siendo fiel a mí mismo? Yo ya no estoy ahí, ya no existo. En verdad es una máquina la que ha tomado mi lugar. Además el juego de la vida social contribuye a favorecer esta sustitución de lo personal por lo automático. Se me conoce y estoy clasificado por profesar tal opinión; con ello me aseguro un cierto lugar en el tablero social; pero al retractarme seré considerado como inconsistente, ya no se me tomará más en serio. Ahora bien, insisto en que se dé valor a lo que digo, quiero que mis opiniones tengan peso. Y es así como la sociedad, de la que es cómplice toda una parte de mí mismo, tiende a apartarme de hacer esta revisión interior a la que me vería obligado si no me las arreglara para perder contacto conmigo mismo. Se sobreentiende además que el espíritu de contradicción, que me empuja a veces a desafiar la opinión de los otros y a desconcertarla deliberadamente, no vale mucho más que este mediocre conformismo.

Todo nos obliga, pues, a reconocer que la fidelidad a uno mismo es difícil de practicar y de discernir: para ser fiel a sí mismo lo primero es estar vivo, y precisamente esto no es cosa fácil. No se podrían enumerar todas las causas que influyen en nosotros y fuera de nosotros en el sentido de la esclerosis y la desvitalización. Pero estas palabras no son perfectamente adecuadas; valdría más decir que tiendo a hacerme cada vez más un profano en relación con un cierto misterio de mí mismo cuyo acceso me está prohibido cada vez más celosamente. Esto sin duda, añadiría, en la medida en que el niño que fui, y que habría seguido siendo si fuera poeta, muere cada día más. Este yo profano es un yo tránsfuga, ha adoptado el punto de vista de «los de fuera». Para él la fidelidad tiende a reducirse a un acuerdo orgullosamente mantenido entre mi yo y ciertas expresiones, ciertas ideas, ciertas maneras de ser a las que he pegado la etiqueta de *mías*. Pero este acuerdo no se mantiene más que a expensas de una cierta intimidad ahora rota, desvanecida.

Sin embargo, la experiencia honestamente interrogada nos fuerza a constatar este hecho paradójico de que cuanto yo más haya sabido preservar esta intimidad conmigo mismo, más capaz seré de tomar realmente contacto con mi prójimo, no alguien despersonalizado cuya reprobación o burlas temo, sino tal ser determinado que he encontrado en un cierto momento de mi vida y que ha entrado para no salir ya más, incluso si no debo volver a verlo nunca más, en el universo personal que es como mi envoltura viva, mi biosfera espiritual, y que quizá llevaré hasta la muerte. Pero, a la inversa, cuanto más me haya convertido en un profano ante mí mismo, más me condenaré a no tener con los otros más que las relaciones mentirosas e irrisorias que alimentarán siempre la inspiración del actor cómico.

Conviene reconocer que, contrariamente a lo que se pudo haber pensado, mi estar presente a mí mismo no es un dato que se dé por descontado; está, por el contrario, sujeto a eclipse, hay que reconquistarlo siempre. ¿Se preguntará qué es esta presencia, qué es este yo al cual es tan difícil permanecer fiel? Habrá que responder que es la parcela de creación que hay en mí, el don que me ha sido concedido desde toda la eternidad de participar en el drama universal, de trabajar, por ejemplo, en humanizar la Tierra, o por el contrario, volverla más inhóspita. Pero a fin de cuentas tales precisiones son falaces; quien haya amado sabe bien que lo que ha amado en el otro

no se deja reducir a cualidades concretas; y precisamente este misterio que soy yo mismo no es revelado más que al amor.

No hay, pues, en realidad ninguna razón válida para pensar que la fidelidad a sí mismo sea más inteligible que la fidelidad al otro y que presente respecto a ésta una verdadera prioridad. Lo verdadero es más bien lo contrario: yo estoy, sin duda, menos inmediatamente presente a mí mismo que a aquél a quien he dado mi fe.

Sin embargo, se dirá, ¿acaso mi fidelidad al otro no se reduce inevitablemente a la que he consagrado a una cierta idea que yo me formo del otro? Y esta idea ¿no soy yo mismo todavía? Esto no es, deberíamos responder, más que una visión *a priori* que la experiencia desmiente formalmente. ¿No ocurre todos los días que un ser permanece fiel a otro ser, aunque haya debido constatar que se había hecho de él una imagen idealizada? ¿Se dirá entonces que es por orgullo por lo que se esfuerza en permanecer fiel a pesar de todo, para que no se pueda decir que las circunstancias le han vencido? Esta es una interpretación que, por exacta que pueda ser en ciertos casos, no da cuenta de una fidelidad auténtica. ¿Acaso no sabemos que los corazones más fieles son en general también los más humildes? La fidelidad no puede ser separada del juramento, es decir, que ella implica la conciencia de lo sagrado. Me comprometo contigo a no abandonarte, y este compromiso es tanto más sagrado para mí cuanto más libremente lo suscribo y cuanto tú menos recursos tengas a tu disposición contra mí, si llegara a romperlo. Además sé que, por el hecho mismo de que me vincule así absolutamente, se me dará efectivamente el medio para guardar mi fe; este juramento que, si bien en su origen y en su esencia es mi acto, o más profundamente *porque* es mi acto, se convierte así en el dique más resistente que pueda existir a todo lo que en mí tiende al relajamiento y a la disolución.

No tengo, sin embargo, el derecho de ligarme así más que en casos muy raros, sobre la base de una intuición por la cual se me da reconocer que debo y que quiero ponerme a *tu* disposición, no sólo sin degradarme ante mí, sino por el contrario honrándome y como exaltándome por este mismo acto. La fidelidad y el juramento no son, pues, vendibles, no son vulgarizables. Además quizá hay que decir que de hecho la fidelidad no puede nunca ser incondicional, excepto cuando se trata de la Fe, pero con la condición de añadir, sin embargo, que aspira a la incondicionalidad como si mi

juramento fuera acompañado de esta oración: «Concédame el cielo que no sea inducido a la tentación, es decir, que el acontecimiento concreto no me incite a creerme autorizado a denunciar mi compromiso so pretexto de que las condiciones implícitas sobre las que se asienta se han transformado de tal manera que yo no podía prever cuando lo contraje». Quizá no pueda ir más allá de esta oración sin presumir demasiado de mis fuerzas; todavía falta que sea realmente sincera y que mantenga en mí la voluntad de luchar contra esta tentación, si se me presenta.

Generalmente es cierto decir que el fuste de un ser se reconoce y se comprueba por la fidelidad de la que es capaz; conviene, sin embargo, añadir que existen probablemente fidelidades indiscernibles, y que ninguno de nosotros está autorizado para afirmar que otro sea enteramente infiel. La fidelidad, por lo demás, no es humanamente exigible, no mucho más que el amor o la vida. No puedo exigir de otro que me responda, no puedo incluso ni exigir razonablemente que me escuche, y siempre podré pensar que si no me responde es porque no me ha oído. Las prescripciones en semejante dominio no pueden ir más allá del *como si*, y no apuntan más que al comportamiento. Te ordeno que actúes respecto de mí como si me hubieras jurado fidelidad. Pero es imposible no darse cuenta de lo que hay de frágil en semejante ficción. Porque la fidelidad es creadora, trasciende infinitamente, como la libertad misma, los límites de lo prescriptible. Creadora, cuando es auténtica, lo es en el fondo de todas maneras, pues posee el misterioso poder de renovar no sólo a quien la practica, sino incluso a su objeto, por indigno que haya sido de ella al principio, como si ella tuviera la oportunidad –no hay nada de fatal aquí seguramente– de convertirlo, a la larga, en permeable al soplo que anima el alma interiormente consagrada. Es así como la fidelidad revela su verdadera naturaleza, que es ser un testimonio, un certificado; así también es como una ética, que la toma como centro, se ve irresistiblemente conducida a aferrarse a algo más que humano, a una voluntad de incondicionalidad que es en nosotros la exigencia y la marca misma del Absoluto.

VALOR E INMORTALIDAD

A Jean Grenier

Como respuesta a la invitación que ustedes me han hecho, he sido llevado naturalmente a preguntarme sobre lo que ha podido ser mi recorrido intelectual desde aquellos tiempos en que por primera vez afrontaba con intrepidez el combate al cual se reduce en última instancia toda filosofía. Pero toda trayectoria implica a la vez un punto de partida y un punto de llegada. Ahora bien, si alcanzo casi a la reflexión, a reconstruir las condiciones en las que se implicó mi investigación y a localizar aproximadamente mi punto de partida, me parece, por el contrario, absolutamente imposible precisar, no sólo ante otro, sino ante mí mismo, lo que puede ser mi punto de llegada: ahí no hay nada que sea comparable, en absoluto, al caso del sabio que prosigue sus investigaciones en un sentido determinado, que se ha fijado un programa y tiene conciencia de haberlo realizado hasta tal o cual punto. La verdad es que las palabras *punto de llegada* ya no presentan para mí ningún sentido, e indudablemente sería posible además mostrar que es también una ilusión representarse un punto de partida, pues en el fondo lo que importaría es reconocer con qué recursos, con qué equipamiento y también con qué «segundas intenciones» se ha partido: pero ¿cómo llegar a ello?

La verdad es que aquí como en todas partes debemos liberarnos de las exigencias o las pretensiones de una imaginación espacializante, y reconocer que al menos en el plano filosófico (pero probablemente también allí donde haya creación) la imagen de una trayectoria debe verse como falaz. Me gustaría mucho más, puesto que no podemos pasar sin metáforas provocadoras, recurrir a la representación de un cierto desbrozamiento que se da sobre el terreno, el cual sólo es fecundo con esta condición, pero cuyos afortunados efectos no pueden nunca ser considerados como defi-

nitivamente adquiridos. Una vegetación parasitaria siempre tiene el riesgo de invadir los surcos penosamente cavados, una masa de insectos maléficos siempre amenaza las cosechas futuras. De ahí la necesidad de una vigilancia perpetua que no puede relajarse sin que todo se vea inmediatamente comprometido. No pretendo que esta comparación nos lleve muy lejos, pero al menos presenta a mi entender la ventaja manifiesta de no sustituir por una pseudo-idea lo que está realmente en cuestión; nunca perseguiremos demasiado obstinadamente, demasiado metódicamente las pseudo-ideas. Es extraordinario observar con qué regularidad, diría incluso con qué cinismo, éstas toman posesión del terreno cada vez que una investigación, auténtica y profunda en su origen, llega a este segundo estadio tan peligroso donde decide no sólo comunicarse, sino aprovecharse de sí misma vulgarizándose. Pienso, por ejemplo, en la noción tan confusa de filosofía existencial.

Decía que llego a formarme una idea retrospectiva de las condiciones iniciales con las que encajó mi investigación. Hay en particular dos puntos acerca de los cuales mis recuerdos son perfectamente precisos. Me acuerdo muy claramente de la exasperación que se apoderó de mí cuando, estudiando el pensamiento de Fichte, creí reconocer en el filósofo alemán la pretensión de deducir el yo empírico del yo trascendental. ¡Qué ilusión, pensaba yo, o qué mentira! Quizá sea posible, en rigor, establecer que el yo debe tomar ante sí mismo figura de yo empírico, pero aquí sólo podría tratarse del yo empírico *en general*. Ahora bien, el yo empírico en general es una ficción. Lo que existe y lo que cuenta es tal individuo, es el individuo real que yo soy, con el detalle increíblemente minucioso de su experiencia, con todas las especificaciones de la aventura concreta que le corresponde vivir, a él solo y no a otro. Todo esto, ¿cómo deducirlo? No basta con decir que la empresa es impracticable; es absurda desde el principio. De manera que esta deducción, de la que parecía esperarse tanto, se detiene justamente más acá de lo esencial, más acá de aquello que únicamente importa a cada uno de nosotros. Con ello, por supuesto, desmentía cualquier formalismo, fuera cual fuese, y llegaba por otra parte a pensar que la exigencia de deducción en semejante dominio es arbitraria e incluso postiza, que es la ilegítima transposición en el orden metafísico de una exigencia que sólo adquiere su valor y su sentido en algunos distritos determinados del pensamiento científico.

He aquí ahora el otro punto: recuerdo haber escuchado la controversia que se inició hacia 1906 o 1908 entre Brunschwicg y Edouard Le Roy acerca de las relaciones entre la ciencia y la religión, y haberme escandalizado un poco del uso inmoderado que cada cual parecía hacer de un cierto principio de inmanencia, que ambos presentaban como una ley irrefutable del espíritu y, con ello, de la realidad. Me vuelvo a ver diciendo a uno de mis compañeros –quizá fuera Michel Alexandre–: «Éste es un principio contra el que estoy dispuesto a luchar directamente, y que por lo menos habrá que someter a un examen muy riguroso». En el fondo, ya desde esa época tendía a oponerme a este principio casi como por su lado Chestov se rebelaba contra el principio de identidad.

Puedo por tanto decir, creo, que desde el origen mi investigación se orientó explícitamente hacia el reconocimiento conjunto, por así decir, de lo individual y lo trascendente, por oposición a todo idealismo impersonal o inmanentista. Habría que señalar indudablemente el valor propulsor que presentó para mí en esta investigación la experiencia de lo trágico, aprehendida sucesivamente a través del teatro universal, de la vida privada y sobre todo, por supuesto, del enorme acontecimiento que devastó o mutiló nuestras existencias a partir de 1914.

No me es posible en el marco de esta conferencia precisar tanto como sería necesario el papel que debía desempeñar la conciencia de lo trágico en el desarrollo de mi pensamiento. Pero es evidente que está, por ejemplo, en el origen del desacuerdo (cordial, si se puede decir) que me puso en relación con Léon Brunschwicg, y que desembocó en nuestras discusiones de la Sociedad Filosófica, de la Unión por la Verdad, y del Congreso de 1937. Tendré que volver más tarde sobre esta última y sobre la cuestión particularmente grave que debatimos allí, demasiado brevemente por lo demás. Lo que sí es posible decir de una manera general es que la conciencia de lo trágico está ligada a un sentimiento agudo de la pluralidad humana, es decir, al mismo tiempo de la comunicación y del conflicto, pero ante todo de lo irreductible que ningún acuerdo racional puede hacer desaparecer.

En un plano algo diferente vuelvo a encontrar una nota que, si no me equivoco y no sé muy bien por qué, no ha encontrado lugar en el *Diario Metafísico*: «Inquietud metafísica. Me parece que una metafísica no es nada si no es el acto por el cual una inquietud se

define y parcialmente –misteriosamente también– llega, si no a suprimirse a sí misma, al menos a transponerse, a transformarse en una expresión de sí que, lejos de paralizar la vida superior del espíritu, por el contrario le da firmeza y la mantiene».

¿Qué hay que entender por esta inquietud? En primer lugar, no es una curiosidad. Ser curioso es partir de un cierto centro inmóvil, es tensionarse para captar, para atrapar un objeto del cual uno no se formaba más que una representación confusa o esquemática. En este sentido, cualquier curiosidad está vuelta hacia la periferia. Ser inquieto, por el contrario, es no estar seguro del propio centro, es estar buscando el propio equilibrio. Esto es verdad en todos los casos. Si estoy inquieto por la salud de uno de mis familiares, es que las aprensiones que ésta me causa tienden a arruinar mi estabilidad interior. Una curiosidad tenderá tanto más a convertirse en mí en una inquietud cuanto más forme parte de mí mismo el objeto sobre el cual trata, cuanto más esté estrechamente incorporado a mi edificio interior. Por otra parte, una inquietud es tanto más metafísica cuanto más trata sobre aquello que no puede ser separado de mí mismo sin que este yo se aniquile. Sin duda es verdadero decir que no hay otro problema metafísico que el «¿qué soy yo?», pues a éste remiten todos lo demás. Incluso el problema de la existencia de las otras conciencias se reduce a éste en última instancia. Una voz secreta que no puedo acallar me asegura, en efecto, que si los otros no son, yo tampoco soy. No puedo concederme a mí mismo una existencia de la cual yo admitiría que los otros estuviesen privados; y aquí «yo no puedo» no significa «yo no tengo el derecho», sino «esto me es imposible»; si los otros se me escapan, yo también me escapo de mí mismo.

«Esta inquietud metafísica, ¿puedo decir que la siento como un estado inmediatamente dado –de la manera en que se experimenta cuando esperamos a un ser amado que tarda en venir–? Me parece que no. Diría más bien que pueden e incluso deben presentarse fatalmente circunstancias en las que yo tendré conciencia de una inquietud que aparecerá en mi reflexión como desbordando infinitamente estas circunstancias mismas; esta inquietud ofrece un carácter de permanencia en lo que no está ligada a tal o cual *ahora*: más bien, en cuanto se formula, se extiende a todos los seres que yo puedo contemplar como participando de la misma experiencia que yo». Es una inquietud para todos nosotros; y esto quiere decir

que no se trata en absoluto del hombre en general, pura ficción inventada por un cierto racionalismo, sino de mis hermanos y de mí.

Como toda inquietud verdadera (es decir, que no se reduce a la conciencia confusa de un desconcierto funcional), la inquietud metafísica sólo puede hallar paz en el conocimiento. Pero ¿de qué conocimiento puede tratarse aquí? El metafísico parece negarse a sí mismo si no proclama que busca «la verdad»: ¿qué es, pues, la verdad?

Quizá hay que señalar de entrada que *la verdad* que está en cuestión aquí no tiene parangón con *las verdades* que le es dado al sabio iluminar tras sus pacientes investigaciones.

Lo propio de una verdad particular, sea del orden que sea, consiste no sólo en ser estrictamente formulable, sino que tiende a confundirse con el enunciado en el que se resume, o al menos a no oponer ninguna resistencia a esta identificación. En la medida en que es tomada en sí misma, es decir, independientemente de la investigación previa de cuya puesta al día es la coronación, tiende a aparecer como independiente del sujeto que la proclama. Es decir, que es esencial a las verdades particulares estar despersonalizadas, tener la pretensión de una validez intrínseca. Existe a este respecto una analogía destacable entre las verdades particulares y las cosas. La cosa está ahí, lista para ser constatada por quien quiera hacerlo; la verdad particular se da también como ofrecida a quien quiera reconocerla y proclamarla. Ahí está sin duda el origen de una cierta ilusión cientifista. Estamos expuestos a amasar, a coleccionar las verdades particulares como se coleccionan guijarros o conchas. Pero habría que señalar naturalmente que, al mismo tiempo, estas verdades se degradan, pierden su nervio; basta para darse cuenta de ello evocar tal manual de historia o de fisiología destinado a poner a un candidato en condiciones de afrontar tal o cual prueba universitaria.

¿Es ahora la verdad en general, como parece que he dicho, la que hay que oponer a las verdades particulares? Reflexionando, la expresión «verdad en general» corre el riesgo de parecer vacía de contenido. Por mi parte, preferiría hablar aquí del *espíritu de verdad*. Por más que se diga a veces en un lenguaje demasiado impreciso, no es contra la verdad, sino contra el espíritu de verdad contra el que todos estamos continuamente expuestos a pecar. Además, el espíritu de verdad puede anidar totalmente en un ser que en el cur-

so de su existencia no ha tenido la ocasión o la posibilidad de reconocer más que un pequeño número de verdades particulares, y para quien estas verdades no han sido nunca ni siquiera formuladas en términos que permitan transmitirlas o *a fortiori* enseñarlas.

¿Qué es, pues, este espíritu de verdad, que a veces se apodera de nosotros y que se opone al «espíritu de imprudencia y de error» del que habla el poeta trágico? Haría falta que el filósofo volviera aquí a tomar posesión de un dato que en general ha dejado al pensamiento religioso, o incluso a la predicación, el cuidado de sacarle provecho.

Me parece que es con relación a nuestra condición como conviene definir el espíritu de verdad, y hay aquí incluso una noción por recuperar. Los filósofos idealistas en particular, estuvieron demasiado tentados de asimilar la condición humana con límites contingentes, de los que el pensamiento tiene el derecho e incluso está obligado a hacer abstracción allí donde él se ejerce en plenitud: de ahí que en algunos, sea en un Brunschwicg, sea en los pensadores de la escuela de Marburgo, se dé la desvalorización de todo lo que no es reducible a la matemática. Así se introduce en la esencia del hombre una dualidad funesta; y el idealista estará totalmente preparado para abandonar a una psicología que no es más que un anexo de la fisiología, o a la sociología, los elementos residuales que le parecen refractarios a las normas constitutivas de cualquier verdad.

El espíritu de verdad debería ser sometido a una descripción fenomenológica. Se vería así con bastante facilidad que no se deja reducir a lo que comúnmente se denomina la inteligencia o incluso la razón, en la medida en que ésta posee la facultad funesta de despegar enteramente de lo real. El espíritu de verdad se encarna esencialmente en el acto por el cual se pone fin al juego que en todas las circunstancias me es posible jugar conmigo mismo y cuyo resorte es siempre una cierta complacencia. Respecto a este juego, el espíritu de verdad se presenta como trascendente, y sin embargo su función propia parece ser restituirme a mí mismo; a su luz descubro que al envanecerme estoy traicionándome a mí mismo. Es aquí donde las palabras «más interior a mí que yo mismo» encuentran la plenitud de su significación.

Estaremos tentados, primero, de identificar el espíritu de verdad con la libertad misma. Pero hay que tener cuidado para no simplificar arbitrariamente la situación terriblemente complicada en que nos encontramos. Se podría decir que somos comparables a personas cuyos bienes estarían casi todos hipotecados, y por consiguiente indisponibles de hecho. Negar esta indisponibilidad es todavía jugar consigo mismo, es contravenir aún las exigencias del espíritu de verdad. Lo que resulta siempre realizable por cada uno de nosotros es redactar un estado, al menos aproximativo, de nuestra situación; hay que añadir aún que estamos y debemos estar siempre más en limpio sobre nuestro pasivo que sobre nuestro activo. Al esbozar este estado, parece que nos ponemos en una situación tal que el espíritu de verdad, que se emparenta ciertamente con la inspiración, es capaz de atravesarnos como un haz luminoso. Lo que depende de nosotros es, en suma, disponernos favorablemente respecto de una gracia posible. Empleo aquí esta palabra a propósito, en la misma acepción que le ha dado Mauriac en una página admirable de *Lo que estaba perdido*: «La señora de Blénauge decía, como la cosa más evidente, que él mismo, Hervé, su hijo, había recibido entre otras una gran gracia. –¿Yo? –Sí, la más grande de todas; te ves, te conoces. Tú llamas al barro, barro. Sabes que el barro es el barro». Pero este conocimiento, siendo tal, es al mismo tiempo una evaluación; en este registro la verdad y el valor no se pueden disociar realmente.

Lo propio del valor es, en efecto, asumir una cierta función respecto de la vida y como ponerle su sello. Una experiencia irrecusable, que no se deja apenas anotar en documentos objetivos, nos ofrece aquí el testimonio más formal: si consagro mi vida a servir a una causa en la que un valor supremo está «en juego», al mismo tiempo mi vida recibe de este valor incluso una consagración que la alejaría de las vicisitudes de la historia. Hay que estar en guardia contra las ilusiones de toda especie que proliferan alrededor del valor; los pseudo-valores no son menos vivaces que las pseudo-ideas. El pintor malo que trabaja para una clientela, incluso si se persuade de que está al servicio del arte, no está en absoluto «consagrado»: los éxitos tangibles que obtiene no podrían engañarnos. Quizá de un modo general, el artista sólo obtiene la única consagración que cuenta si se somete él mismo a una prueba muy estricta; ésta no se encarna necesariamente en el juicio de otro, pues puede pasar que el artista permanezca largo tiempo incomprendido por todos aquellos que lo rodean, sino que consiste por lo

menos en una confrontación lúcida entre aquello que aspira a hacer y lo que hace realmente. Confrontación a menudo mortificante. Esto viene a decir que el valor sólo se hace realidad en una vida gracias a una lucha perpetua contra la facilidad. Tal cosa es verdad tanto para la vida moral o para la investigación científica como para la creación estética. Siempre volvemos a encontrar el espíritu de verdad y el eterno enemigo que tiene que combatir sin remisión: la complacencia en sí mismo. El artista, por tomar de nuevo nuestro ejemplo inicial, puede incluso reconocer en un momento dado, sea que es incapaz de realizar nada y que haría mejor en renunciar a una lucha en la que se agota vanamente, sea que está condenado a ser siempre un aficionado, y que si se le concede gustarse a sí mismo, no debe hacerse ninguna ilusión sobre el alcance de esa diversión.

Ciertamente no se sigue de ahí que se esté autorizado para identificar pura y simplemente valor y verdad, sino sólo que espíritu de verdad y espíritu de mentira penetran mucho antes en una esfera de la cual un análisis superficial estaría, de entrada, tentado de excluirlos.

«El valor –decía en una conferencia pronunciada en mayo de 1938 en la Ciudad Universitaria– es la sustancia misma de la exaltación, o más exactamente, es la realidad que estamos obligados a evocar cuando intentamos comprender cómo la exaltación puede convertirse en fuerza creadora». Al expresarme así sacaba provecho y prolongaba un texto de Charles du Bos: «Durante el tiempo que dura –decía–, la exaltación sostiene nuestra carrera, a la cual, para reanudarla, le ofrece el trampolín más sólido; sentimos su presencia a la vez en nosotros y alrededor nuestro, como la presencia de un ser más real, más amplio, pero no de naturaleza esencialmente diferente de esas otras presencias guardianas de las cuales no podríamos prescindir…». Me parece, sin embargo, hoy lo confieso, que el término exaltación puede prestarse aquí a lamentables confusiones. Lo que es y a lo que se debe aspirar no es a un paroxismo afectivo, es a una sobreelevación del ser mismo, que puede traducirse y a menudo se traduce como una absoluta posesión de sí, una calma en cierta manera sobrenatural. Esta calma sólo puede establecerse en presencia de realidades últimas, en particular, de la muerte. Pero guardémonos de contentarnos con las palabras: ¿qué hay que entender por realidades últimas, si no es nuestros límites?

Sin embargo, se impone una nueva discriminación, y sin duda será necesario hacer intervenir esta vez la categoría de lo existencial, sea cual sea la prudencia con la que conviene introducirla en una investigación filosófica cualquiera. La noción de límite es, en efecto, ambigua en sí misma. Nuestra vida, considerada desde fuera como un cierto fenómeno, o como el conjunto de las manifestaciones observables cuya naturaleza no nos es directamente conocida, no puede evidentemente subsistir más que entre ciertos límites (de temperatura, de presión atmosférica, etc.). No es, por supuesto, de esta especie de límites de los que puede tratarse cuando hablamos de realidades últimas. Lo que nos interesa es, en el fondo, el acto por el cual lo que no es, objetivamente hablando, más que un cierto término dado, es afrontado por un ser que a la vez lo reconoce y rechaza positivamente tenerlo en cuenta: quizá sería aquí el caso de emplear el verbo «aniquilar», al que Sartre recurre de manera tan obstinada e incluso tan indiscreta. Quizá, se dirá, este ser no reconoce realmente tal límite, puesto que rechaza tenerlo en cuenta; pero hay que responder que no reconocer sería ser pura y simplemente ciego; ahora bien, la lucidez aquí es perfecta, el riesgo se asume, y este riesgo puede en el extremo, en el caso del sacrificio absoluto, ser la aceptación pura y simple del aniquilamiento, juzgado sin importancia respecto de un cierto fin. Este término de sacrificio es el que hemos de conservar ante todo; sin duda el valor está siempre referido a un sacrificio, al menos posible; sólo es auténtico allí donde un inconmensurable es no sólo planteado, sino mantenido, algo frente a lo cual todo lo demás, al menos provisionalmente, se abisma en la existencia –todo lo demás, comprendido yo mismo, al menos si por yo mismo entiendo un ser que se aparece a sí mismo como habiendo comenzado y debiendo terminar–.

A la luz de estas observaciones se ve claramente que el valor puede estar encarnado: en efecto, si se le reduce a una formulación abstracta, recaemos en el juego, y por consiguiente en la mentira, pues el juego aquí no se conoce como juego. La verdad es que no se acepta morir por la belleza en general o incluso por la libertad en general: todo esto no significa absolutamente nada. Se acepta morir por la liberación del propio país o quizá, más auténticamente, por los hermanos prisioneros. Todavía habríamos de preguntarnos qué significa *morir por*: la muerte ha de ser un acto, ha de ser experimentada como modalidad positiva de participación en un

cierto bien comprometido en la historia. Parece que desde este punto de vista es absurdo decir que alguien ha muerto por una idea: pues la idea no tiene necesidad de esta muerte, no puede ni siquiera conocerla, se basta a sí misma. Por el contrario, mis hermanos tienen necesidad de mí; y es posible que yo no pueda responder a la llamada que me dirigen más que consintiendo en morir. Aquí el consentimiento seguramente lo es todo, pero con la condición de no estar aislado de manera abstracta de la situación extrema, de la situación límite a la que nos reduce.

Parece, pues, que al término de estas reflexiones y por la meditación del sacrificio se establece entre el valor y el coraje una relación fundamental. Se encuentran aquí traspuestas a un plano diferente las implicaciones de la terminología en uso en el siglo XVII.

Esta conclusión, lo concedo, parece estar en contradicción con el realismo de los valores que muchos pensadores contemporáneos han pretendido instaurar. Además no se ve cómo pueda aplicarse a los valores propiamente estéticos; lo gracioso, por ejemplo, ¿no es un valor? ¿Y qué relación se podría descubrir entre lo gracioso y el coraje? Quizá hay que responder que es gracias a una ilusión como constituimos una categoría de lo gracioso y la erigimos después en un valor. Lo que existe son seres graciosos, obras graciosas, y también una cierta actitud espiritual a la que corresponden estos seres y estas obras. Mas esta actitud no podría ser contemplada por sí misma ni como un valor ni como creadora de valor. Pero entonces, ¿habría que identificar de alguna manera valor y mérito o, dicho de otra forma, localizar el valor en el esfuerzo al precio del cual la obra graciosa, por ejemplo, se realiza? Esta interpretación es manifiestamente absurda. Todo lo que tenemos que conservar de nuestros análisis precedentes es que, sin duda alguna, no puede haber valor en el sentido preciso del término sin la vigilancia de una conciencia expuesta a sucumbir al sistema de complacencias y facilidades que se organiza espontáneamente alrededor de ella. Sin embargo, evidentemente no llegamos todavía a formular aquí más que una condición completamente negativa que no se deja concebir sin una contrapartida –y quizá esta contrapartida no es definible absolutamente–. Me inclino a pensar que sólo puede despejarse a partir de una reflexión sobre la *conciencia operante*.

Sin duda aquí habría que proceder en primer lugar *a contrario*, es decir, profundizar en la naturaleza de la desocupación. La desocupación es primeramente constatada desde fuera como un hecho. Tiende a convertirse en aburrimiento o *taedium* a medida que toma progresiva conciencia de sí. El desocupado se ve a sí mismo como sin ataduras, e incluso como arrojado por lo real sobre alguna orilla desértica; le parece que la vida ya no quiere más de él. Trata de crearse intereses, costumbres, pero no llega a ser engañado por ellos. La mujer del jubilado se dedica a marcar las pausas en su vida, a asegurarle distracciones regulares, es decir, en el fondo, a crearle servidumbres, pero todo esto no tiene otros resultados que ocultarle muy imperfectamente su desocupación. Lo que le carcome es el sentimiento más o menos claro de la crueldad casi inconcebible de la vida. ¿Por qué persiste ella en él, si ya no tiene nada, puesto que ya nadie tiene necesidad de él? El único imprevisto que se le ha dado esperar todavía es el de la enfermedad y la muerte. Además todo esto no se dice, bien entendido, más que del desocupado solitario, o del que ha sentido disolverse los lazos vitales que le unían a sus prójimos, a sus amigos. Aquí la desocupación limita con la desesperación, la desesperación no es otra cosa que la desocupación llegada a la conciencia más aguda de sí misma, o incluso, utilizando un término un poco bárbaro, el descompromiso, la deserción de una conciencia que ya no hace cuerpo con lo real.

Obrar es, por el contrario, estar de cara a lo real, de tal manera que ya no sabemos exactamente si somos nosotros los que trabajamos sobre ello o si es lo real lo que trabaja en nosotros. De todas maneras, y por más difícil que sea formarse de esta operación una noción inteligible, se puede decir que ella implica un abrazo recíproco del hombre y de lo real, no menos efectiva en el artista y el sabio que en el artesano o el labrador, por ejemplo. Lo que varía son sólo las modalidades según la cuales lo real se presenta al hombre y también, correlativamente, según las cuales el hombre está presente a lo real. Lo que se revela en todos los casos, en la confusión de una lógica superficial que no encuentra su aplicación más que en el mundo de las cosas o del tener –aquí estos términos son sinónimos–, es que allí donde la conciencia operante se ejerce efectivamente, se establece una misteriosa inversión y, a fin de cuentas, una identificación entre dar y recibir. No basta, en efecto, decir que se recibe en la medida en que se da; la verdad es mucho más paradójica y más sutil; se recibe dando; mejor: dar es ya una manera de recibir. El desocupado o el desesperado al que aludía

antes no es sólo alguien que ya no da nada, es alguien que ha perdido el poder de animar el mundo donde él se presenta a sí mismo a la vez como arrojado y de sobra. Sin embargo este poder de animar no debe entenderse en un sentido puramente subjetivista, como la facultad de hacer desfilar no se sabe qué sombras chinescas sobre una pantalla inerte: el poder de animar es el poder de aprovechar más profundamente todavía, de prestarse, es decir, de dejarse sobrecoger, de ofrecerse de alguna manera a estos *kairoi*, a estas ocasiones fecundantes que el ser verdaderamente disponible descubre por todas partes alrededor de él como otras tantas conexiones con la corriente inagotable que atraviesa nuestro universo.

Y sin embargo, ¿no hay algo en el fondo de nosotros mismos que protesta contra este optimismo? No una rebelión abstracta o una denegación burlona arrancada a nuestro orgullo, no, sino el espíritu de verdad mismo, ¿acaso no nos constriñe a afrontar con la mirada estas situaciones extremas donde todos los recursos parecen estar verdaderamente secos, todas las posibilidades agotadas –situación del cautivo solo en el fondo de su cabaña, del exiliado perdido en una tierra extranjera, del incurable, en fin, que día tras día siente bajar en sí la pasión y permanece sin voz ante esta deserción de la vida que continúa en otro lugar su juego sin tregua y sin fin–?

Me parece que el filósofo digno de tal nombre jamás fijará sobre estas situaciones extremas una mirada demasiado ansiosa e insistente; y es el espíritu de verdad el que le ordena no darse la vuelta para constituir algún sistema consolidado, armonioso, tranquilizante, donde todo esto sea omitido. Estamos aquí en el punto preciso en el que un pensamiento leal se convierte en un *De profundis*, y con ello se abre a la trascendencia. Hablo de la única y auténtica trascendencia, y pido que se ignore o más bien se rechace el uso a menudo confuso y ciertamente indiscreto que han hecho de este término tantos pensadores contemporáneos, existencialistas la mayor parte de ellos.

Sí, aquí es donde surge la invocación y se articula el recurso al Tú absoluto. Esto lo he expresado en muchas ocasiones. Pero querría ser mucho más explícito sobre un punto que, a decir verdad, no ha dejado nunca de parecerme esencial, y sobre el cual no debe haber ningún equívoco. El espíritu de verdad tiene también otro nombre, más revelador aún: es también el espíritu de fidelidad; y lo que este espíritu reclama de nosotros, lo creo cada vez más fuertemente, es un rechazo explícito, una negación expresa de la muerte. La muerte de la que se trata aquí no es ni la muerte en general, que no es más que una ficción, ni mi muerte en tanto que mía, como lo admitía Brunschwicg en el curso del debate que mantuvimos en el Congreso Descartes: es la muerte de aquellos que amamos; sólo éstos, en efecto, caen bajo nuestra mirada espiritual, sólo a ellos nos es dado gustar y querer en tanto que seres, incluso si nuestra religión en el sentido más amplio no sólo nos permite, sino que nos recomienda incluso, nos prescribe extrapolar y proclamar que la luz está en todas partes, que el amor está en todas partes, que el Ser está en todas partes. «Amar a un ser –dice uno de mis personajes– es decir: tú no morirás nunca». Para mí esto no es simplemente una escena de teatro, es una afirmación que no nos está permitido trascender. Consentir la muerte de un ser es, de alguna manera, entregarlo a la muerte. Y desearía poder mostrar que aquí es aún el espíritu de verdad el que nos prohíbe esta capitulación, esta traición.

Sin embargo, nada nos debe parecer de entrada más arbitrario o incluso más inicuo que asimilar a una traición lo que puede presentarse como el puro y simple reconocimiento de un hecho. ¿No es, por el contrario, insensato y casi culpable rechazar ese hecho, y no hay que decir que el coraje auténtico está del lado de aquellos que, haciendo callar sus deseos o incluso sus aspiraciones, constatan ese hecho y lo proclaman? ¿Acaso no es el incrédulo refractario a cualquier consolación falaz el que es el representante verdadero del espíritu de verdad? Además, ¿qué sería –se podría preguntar– esta negación activa de la muerte? ¿Sería algo distinto de una negación puramente verbal, el rechazo opuesto por un pensamiento nimbado de afectividad infantil respecto de lo real que no tiene el coraje de afrontar? Allí está según creo uno de los problemas más importantes que puedan plantearse al filósofo existencial, y la solución al mismo que me inclino a proponer está en las antípodas de las posiciones adoptadas en nuestros días por un Heidegger o un Jaspers.

Habría que comenzar, me parece, por observar que no habría que tratar como un hecho la desaparición absoluta de una conciencia, y esto basta para hacer justicia a la pretendida objetividad de la que se envanece el negador endurecido. En primer lugar, no tenemos, en efecto, de ninguna manera el derecho o la posibilidad de hablar de una conciencia en el sentido en el que hablamos de una

cosa, que es por definición «esta cosa», que ha aparecido en un momento del tiempo y se deshará (se romperá, por ejemplo, o se disolverá) en otro momento igualmente determinado. Diría que la conciencia no es susceptible de *ecceidad*; lo que es designable no es nunca ella, es algo (este cuerpo) que quizá mantiene con ella, pero sin duda también altera, un conjunto de relaciones inextricables que en el límite se niegan a sí mismas como relaciones. Admitiendo por lo demás, observémoslo, que la conciencia sea manifestación, sólo se pueden observar eclipses de conciencia más o menos prolongados; pero nada nos permite pasar al límite y hablar de eclipse definitivo o de desaparición absoluta, pues a menos que se caiga en un materialismo insostenible, no podemos ni captar, ni siquiera imaginar el principio cuya manifestación sería la conciencia. Se podría decir simplemente en esta perspectiva que si la muerte es un silencio, no podemos marcar su término, pues no sabemos lo que él abarca, lo que él protege, lo que quizá prepara. El sofisma –la traición– consiste en interpretar este silencio como no-existencia, como caída en el no-ser.

Quizá se objetará que tales consideraciones no permiten superar un agnosticismo del cual muchos poetas de finales del siglo XIX, desde Tennyson a Sully-Prudhomme, nos han aportado expresiones quizá patéticas, pero filosóficamente decepcionantes. Sin embargo no creo en absoluto que el agnosticismo sea aquí la última palabra. La negación activa de la muerte que yo reclamaba hace un instante participa a la vez del desafío y de la piedad; más exactamente, es una piedad a la que nuestro modo de estar injertados en el mundo obliga a tomar la figura de un desafío. El mundo parece afirmarme cínicamente que este ser tiernamente amado no existe ya en sus registros, que queda excluido de la contabilidad general, y yo, sin embargo, pretendo que existe de todas maneras y no puede no existir. Estoy, pues, atrapado en las tenazas de esta contradicción torturante; ¿puedo deshacerme de ella?

Debo primero recordar que este ser desaparecido, del que se querría ahora hacerme creer que ya no es más que pasado, que ya ha pasado del todo, fue inicialmente todo futuro; ha hecho falta primero que una conspiración amante se organizara en torno a él, cuando todavía no se sabía nada de lo que sería y podría ser; la esencia de este ser no era todavía más que la esperanza profética que despertaba en los suyos. Y debo preguntarme, en presencia de

esta muerte que es quizá un nacimiento o un advenimiento, si esta conspiración no ha de reproducirse en un plano superior. Esta vez es en torno a un sueño como esta conspiración debe reunirse; un sueño que no debe ser molestado por intrusos. Pero ¿de qué intrusión tenemos que protegerlo, sino de la infidelidad y la negación?

Sin embargo subsiste un grave equívoco: esta infidelidad, diríamos, sería simplemente el olvido; lo que tenemos que respetar es una *memoria*, y nos hacemos culpables de un verdadero paralogismo transformando fraudulentamente esta *memoria* en una existencia a proteger y a promover. Habría, pues, que optar aquí entre dos interpretaciones, de las cuales una sería modesta y estrictamente conforme a los datos de la experiencia, y la otra sería arbitraria y casi delirante.

Pero si esta divergencia es posible, es porque aquí ya no estamos en el dominio de la existencia tal cual, donde siempre es practicable una investigación verificadora, al menos de derecho. Retomando la imagen del sueño, todo pasa como si fuera contemplado a través de un muro transparente, por lo que no podemos asegurarnos del estado real del que duerme; el sentido mismo de las palabras «estado real» no está claro en absoluto. El que duerme ha sido sustraído de nuestro alcance, no nos está permitido proceder a no se sabe qué manipulación detectora que nos daría el medio de pronunciarnos. Si sigue siendo posible una manipulación, ya no se puede ejercer más que sobre una cosa que, porque es una cosa, ya no es *él*, y que además está en vías de desaparición. Se nos pide en todo caso triunfar sobre la obsesión que se fija a esto, sea para guardar una memoria, sea para velar sobre una presencia.

Sin embargo, en la reflexión surge que aquél que se limita a respetar una memoria permanece en el fondo bastante intimidado por la «cosa», por considerar esta memoria como los restos de lo que ya no nos es dado conservar en nosotros más que a título de imagen, de imagen cada día más pálida, como una fotografía mal fijada que se limpia en vano. Pero ¿no conviene desvelar aquí una ilusión? Supongamos que conservo realmente una imagen, materializada o completamente ideal; no es por ella misma, es por amor al ser que ella me recuerda; hace falta, pues, que este ser, él mismo, no sea ni pueda ser tratado como imagen, sin lo cual nos hundiríamos en el absurdo, estando referida la imagen a otra imagen, y así hasta el infinito. Nuestra fidelidad no puede fundarse más que sobre una ad-

hesión mantenida a una existencia que no puede ser relegada al mundo de las imágenes. Si la confusión se introduce aquí en nuestro pensamiento, es porque sin duda una imagen, por rudimentaria que pueda ser, un simulacro por consiguiente, es necesaria para que esta adhesión mantenida pueda tomar conciencia de sí; este simulacro, que puede no ser más que un nombre todavía impregnado de ternura, es la modalidad según la cual una presencia se significa ella misma para mí.

No parece que todo esto pueda ser seriamente cuestionado. Sin embargo se objetará ciertamente que la existencia apuntada a través de la imagen ya no está más que en el pasado; habría que hablar entonces, si se quisiera definir lo que está aquí en cuestión, de un «existir todavía» de aquello que «ya no existe». Pero si nos liberamos de esta jerga abstracta, sin duda nos veremos forzados a reconocer que aquí se trata todavía de la imagen, o que es precisamente de ella de la que buscamos liberarnos, pues es un no-simulacro que nos proponíamos aprehender, es decir, un *indefectible*. No hay y no puede haber piedad sin una relación mantenida con un indefectible. Pero hay que subrayar al mismo tiempo la paradoja de que los recuerdos, o más exactamente las imágenes, pueden muy bien tender a ahogar de hecho al indefectible que tienen por misión evocar; no existe piedad que no corra el riesgo de degenerar en idolatría.

Penetremos más aún: el indefectible es lo que no puede faltar allí donde una fidelidad radical se mantiene, y esto significa decir que es una respuesta. Sólo que esta respuesta no puede ser automática sin que la fidelidad sea alterada en su principio mismo (puesto que degeneraría en un procedimiento, en una técnica). Hace falta, pues, comprender que el alma fiel está destinada a hacer la experiencia de la noche, y que debe incluso conocer la tentación de dejarse cegar interiormente por esta noche que tiene que atravesar. Es incluso demasiado poco decir esto, el lenguaje es aquí demasiado flojo. La fidelidad no es un dato preliminar, se revela y se constituye como fidelidad por este mismo paso, por esta prueba ligada a lo cotidiano, al «día a día». Lo indefectible no es, pues, la permanencia de una esencia; o más exactamente, no es según el modo de una permanencia como puede sernos dado. La esencia se descubre, en efecto, a un pensamiento que progresa según una ley formulable en términos universales. Esta ley no es concebible allí

donde se cuestionan las relaciones de ser a ser. Desde entonces hay sitio por parte del sujeto para todos los errores, todas las falsas maniobras, todas las falsificaciones. A través de estos errores y vicisitudes nos es dado ver brillar las luces intermitentes de lo indefectible. Subrayo que no intento disimular aquí, sino al contrario, la contradicción encerrada en estas palabras; me parece ligada a nuestra condición.

Tales son, pienso, los datos preliminares de lo que se llama, sin duda bastante impropiamente, el problema de la inmortalidad personal. Estoy lejos de aventurar algunas conjeturas sobre el modo de existencia de los fallecidos y sobre la naturaleza de las palingenesias a las cuales están sin duda destinados. Esto no significa que rehace interesarme por tales especulaciones; pero hay que reconocer, por una parte, que aquellos que se entregan a ellas están en general desprovistos por completo de un equipamiento reflexivo sin el cual corren el riesgo de degenerar en puras fantasías; por otra parte, hay que reconocer que prohibiciones teológicas, cuyos fundamentos habría que examinar muy de cerca, contribuyen en gran medida a paralizar en este campo cualquier investigación independiente.

Quisiera ahora volver rápidamente atrás para intentar iluminar la unidad –de entrada, hay que confesarlo, casi inapresable– que liga entre sí las consideraciones que preceden. La articulación fundamental me parece que es la siguiente: sea lo que sea lo que hayan podido decir estoicos o idealistas –dejemos aquí de lado doctrinas menos relevantes–, si la muerte es una realidad última, el valor se aniquila en el escándalo puro, la realidad está como golpeada en el corazón. Esto sólo podemos disimularlo con la condición de recluirnos en un sistema en el cual nos complacemos; aceptar o admitir pura y simplemente este escándalo no es en absoluto inclinarse ante un hecho objetivo, pues aquí estamos fuera del orden del hecho, sino que, por el contrario, es fracturar en su núcleo la misma comunión humana. El espíritu de verdad se identifica aquí con el espíritu de fidelidad y de amor. Sin duda hay que ir más lejos todavía: el valor no puede ser pensado como realidad –y entiendo por ello sustraído a un verbalismo que, creyendo proclamarlo, lo suprime– más que si es referido a la conciencia de un destino inmortal. Hemos visto que no es separable del coraje y el sacrificio; pero sea lo que sea lo que pueda pensar de sí mismo y de sus posibilidades metafísicas el ser que se sacrifica, la reflexión no puede aceptar es-

te aniquilamiento, incluso si él mismo se ha resignado a ello. No seamos esclavos de las palabras: la reflexión en tanto que entidad abstracta no es nada; lo que es real es *el yo que medita sobre el destino de mi hermano*.

Estoy lejos de ocultarme a mí mismo las innumerables cuestiones que surgen aquí: en particular, ¿qué papel desempeña en este campo el recurso a la trascendencia absoluta? ¿Se puede concebir una supervivencia real de las personas sin recurrir a esta trascendencia? Me parece que mi respuesta sería la siguiente: no hay amor humano digno de este nombre que no sea a la vez a los ojos de aquél que lo piensa una prenda y una semilla de inmortalidad; pero por otra parte, sin duda, no es posible pensar este amor sin descubrir que no puede ser un sistema cerrado, que se supera en todos los sentidos, que exige en el fondo, para *ser* plenamente él mismo, una comunión universal fuera de la cual no puede satisfacerse y está condenado, a fin de cuentas, a corromperse y a perderse; y esta misma comunión universal no puede pender más que del Tú absoluto; conviene deshacerse aquí, de una vez por todas, de las ilusiones positivistas a este respecto.

Hay otro punto sobre el que quisiera explicarme rápidamente: ¿qué relación real puede establecerse entre valor e inmortalidad? La obra bella, por ejemplo, sin duda se escapa del tiempo y de la corrupción; «a thing of beauty is a joy forever», dijo el poeta. Pero en verdad, ¿hay algo ahí que se una a lo que entendemos por una supervivencia real, una victoria efectiva del alma o de la persona sobre la muerte? Quizá podríamos responder esto: en un mundo escandaloso en el que el absurdo hubiera triunfado finalmente, es decir, donde lo que hay de mejor y de más elevado estuviera en poder de fuerzas ciegas, donde «porque un pequeño trozo de hierro les ha atravesado la cabeza, se habría vuelto imposible para siempre entenderse con personas como Péguy o como Alain-Fournier» (Jacques Rivière, *Tras las huellas de Dios*), no existiría quizá ni un solo valor que no corriera el riesgo de aparecer como irrisorio o como corrompido. Y esto lleva a preguntarse si la esencia del valor –independientemente de la función que hemos de reconocerle– no reside en su translucidez. Entiendo por esto que el valor es el espejo en el cual nos es dado leer, siempre imperfectamente, siempre a través de un vaho deformante, el rostro auténtico de nuestro destino, este «más verdadero que nosotros mismos» al que no le será dado florecer en su plenitud más que en un mundo, al cual lo propio de nuestra experiencia terrestre parece consistir en abrirnos, en entreabrirnos, y quizá en esos casos extremos, en prohibirnos el acceso.

Estructurar así nuestra vida en torno al más allá es, sin dudarlo, asumir la posición contraria a la que ha sido adoptada por casi la unanimidad de los filósofos contemporáneos; y no discuto que en el fondo de mí mismo una voz inquieta no proteste ni se queje con insistencia en favor de los metafísicos de la Tierra. Está permitido, sin embargo, preguntarse si el rechazo sistemático del más allá no está en el origen de las convulsiones que en nuestra época han alcanzado su paroxismo: quizás no pueda ser instaurado un orden terrestre estable más que si el hombre guarda una conciencia aguda de lo que podría llamarse su condición itinerante; es decir, si recuerda perpetuamente que está obligado a abrirse un camino precario a través de los bloques erráticos de un universo abatido y que parece por todas partes escaparse de sí mismo hacia un mundo más fuertemente constituido en el ser y del cual no le es dado percibir aquí abajo más que sus cambiantes e inciertos reflejos. ¿No ocurre todo como si este universo abatido se volviera implacablemente contra aquél que pretende establecerse en él hasta el punto de edificar dentro una morada permanente? Ciertamente no discutiremos que la afirmación de este más allá conlleva un riesgo, el «bello riesgo» del que hablaba el filósofo antiguo, pero toda la cuestión está en saber si, al rechazar correrlo, no nos comprometemos con una vía que, tarde o temprano, lleva a la perdición.

SITUACIÓN PELIGROSA DE LOS VALORES ÉTICOS

A Gustave Thibon

Desde un punto de vista abstracto, que ha sido el de la mayor parte de los filósofos hasta nuestro tiempo, puede parecer absurdo hablar de una situación de los valores: si los valores son asimilados a ideas, no hay ninguna razón para considerarlos situados. Pero ocurre de modo distinto si se admite, como por mi parte no dudo en hacerlo, que un valor no es nada si no está encarnado. Aún hay que precisar el sentido del término encarnado. ¿Qué significa que un valor toma cuerpo? Consideremos aquí, por simplificar, sólo los valores éticos propiamente dichos. Lo propio del valor, decía recientemente, es asumir una cierta función respecto de la vida y como imprimirle su sello. Todavía falta para esto que el valor se incorpore a una causa. Me parece, en efecto, que se puede adoptar aquí, en sus líneas principales, la tesis presentada con tanta fuerza por el filósofo americano Royce, en su hermoso libro *Philosophy of Loyalty*. Una causa no es ni un individuo ni una colección de individuos, ni un principio abstracto. Una causa no es impersonal, sino más bien supra-personal; es un cierto tipo de unidad que reúne una pluralidad de personas dentro de una vida común. A partir de ahí se establece entre el individuo y la causa a la que sirve una relación de un tipo especial que puede denominarse lealtad (*loyalty*); no es una renuncia mística, sino un apego plenamente consciente que supone la libre subordinación de sí a un principio superior. «Mi vida –dirá Royce–no significa nada, ni teórica ni prácticamente, si no soy miembro de una comunidad. No puedo conseguir ningún éxito que valga la pena si este éxito no es al mismo tiempo el de la comunidad a la cual pertenezco esencialmente en virtud de las relaciones reales que me unen al conjunto del universo». Esta última precisión es extremadamente importante. Si nos atenemos a la definición inicial, se podría temer en efecto que justifique, por ejemplo, el com-

promiso con un partido, con todas las servidumbres que éste pueda acarrear. Pero siendo para Royce la lealtad el bien supremo, el conflicto entre dos lealtades que se combaten es el peor de los males. Habrá que reconocer que hay causas que son favorables y otras que son contrarias al desarrollo de la lealtad en el mundo. «Una causa es buena no sólo para mí, sino para la humanidad –es decir, en sí– en la medida en que ella misma está al servicio del espíritu de lealtad, es decir, en la medida en que contribuye a venir en ayuda de la lealtad de nuestros semejantes y a favorecerla». Esto quiere decir que hay una causa universal que es la de la lealtad en el mundo; la lealtad es contagiosa, es un bien que se expande, es un fermento cuya potencia es extraordinaria. Tal es la causa a la cual debo consagrarme; cuando digo la verdad, no sólo sirvo a la comunidad supra-personal que formo con mi interlocutor: contribuyo a acrecentar en el mundo la fe del hombre en el hombre, a estrechar los lazos que hacen posible una comunidad universal.

Me parece que todo esto no puede ser discutido seriamente, y conviene admirar el esfuerzo que ha hecho el filósofo americano por salvar la universalidad sin apartarse del dominio de la acción concreta. Pero al mismo tiempo seguramente sería abandonarse a funestas ilusiones desconocer los obstáculos con los que este idealismo está condenado a chocar hoy de hecho, incluso obteniendo de los espíritus una adhesión teórica e inerte. Y es precisamente aquí donde estamos obligados a hacer intervenir la noción de situación. Es probable que en ninguna época la fe del hombre en el hombre, no sólo la fe en su semejante, sino la fe en sí mismo, haya estado sometida a una prueba más dura, más temible. Lo que está hoy en peligro de muerte es el hombre mismo en su unidad; y esto es verdad tanto del individuo considerado como una totalidad concreta como de la especie humana vista como el despliegue o la expansión de una esencia. A partir de ahí, la idea de Royce del espíritu de la lealtad corre el riesgo de ser experimentada como aspiración sin contenido, como sueño inconsistente, como ficción.

Sobre las ruinas del humanismo puede evidentemente edificarse una metafísica de la fe; y aquí se desarrolla una dialéctica apasionada. Pues si se puede decir que la muerte de Dios, en el sentido nietzscheano, ha precedido y hecho posible la agonía del hombre a la que asistimos, sigue siendo legítimo, en un cierto sentido, afirmar que de las cenizas del hombre Dios puede y debe resucitar.

¿Me equivoco al presumir que el barthismo en particular saca una parte de su fuerza del pesimismo radical al cual nos reduce el acontecimiento sobre un plano propiamente humano?

Mas aquí surge el problema particularmente grave sobre el cual quisiera reflexionar ahora. ¿Tenemos derecho, incluso desde una perspectiva estrictamente cristiana, a sacrificar la ética? ¿Adónde nos llevaría este sacrificio? Consistiría, en suma, en sancionar una división de hecho que tiende a crearse entre seres que intentan establecer su existencia sobre una mística, por una parte, y por la otra seres que buscan simplemente desenvolverse lo mejor posible en la aventura incomprensible, y a fin de cuentas espantosa, en la que tienen conciencia de haber sido arrojados por azar, o lo que es lo mismo, por un juego de fuerzas inhumanas e incontrolables. Al representar así la fisura que tiende a crearse en el seno del bloque humano, se corre el riesgo sin embargo de simplificar de manera excesiva e incluso desnaturalizar una situación infinitamente más compleja, y que sin duda no es esquematizable más que muy imperfectamente.

Cuando hablamos de la mística sobre la que algunas existencias buscan establecerse, corremos el riesgo de equivocarnos por un simple vocablo, y de agrupar bajo una misma sección realidades que no tienen entre ellas ninguna dimensión común. El término mismo de mística, tan maltratado, tan devaluado –y al cual, sin embargo, es difícil no recurrir–, concita ya serias reservas. Lo que está en cuestión es, por un lado, la fidelidad a la Palabra de Dios –y desde este punto de vista, las diferencias confesionales deben ser consideradas como relativamente secundarias–; por otro, es un fenómeno de imantación, o una cristalización alrededor de un jefe o de una pluralidad de jefes en quienes parece tomar cuerpo el anuncio de un orden por instituir, y que respondería a una cierta esperanza confusa de las masas. Seguramente tanto en un caso como en el otro se pide al individuo que sacrifique no sólo sus intereses inmediatos, sino eventualmente hasta su vida, a un fin supra-personal que se sitúa, para unos, en una eternidad que envuelve y trasciende el presente, y para otros, en un futuro más o menos próximo. Pero entre estos fines que no se sitúan, si se puede decir, en la misma dimensión metafísica, me parece muy difícil establecer sea una conexión precisa, sea una oposición radical. Un punto está claro, sin embargo: en la medida en que este orden terrestre por establecer

implica la dominación de unos y la esclavización de otros, se debe afirmar, sin dudarlo, que sólo puede constituirse como un desafío a todos los valores que convergen alrededor del hogar inaccesible, para el que reservamos el nombre de eternidad. En la medida en que, por el contrario, este orden terrestre es concebido como excluyendo toda primacía y toda servidumbre efectiva, está rigurosamente permitido reconocer en él una simbolización, por lo demás imperfecta, y quizá en el fondo inconsistente, de una realidad que sólo puede establecerse efectivamente en condiciones incompatibles con la estructura frágil, efímera, contradictoria de nuestra experiencia actual. Estas simples observaciones bastan para mostrar el carácter equívoco e incluso sospechoso de ciertas alianzas momentáneas que pueden ser pactadas en una época de crisis entre el cristianismo o tal confesión cristiana, por una parte, y la más viva de las místicas de la tierra por la otra parte –la única que tiene serias posibilidades de sobrevivir mañana a la tormenta sin nombre que atravesamos hoy–. En el plano estrictamente telúrico, es decir, en un orden donde se ejercen determinados dinamismos concretos, se ve difícilmente que a esta mística de la tierra pueda oponerse mañana algo distinto de una plutocracia cada vez más fuertemente organizada y sistematizada; además ésta sufrirá inevitablemente la tentación de movilizar a su servicio, no ya fuerzas espirituales auténticas, sino algunos de los intérpretes más débiles –los más fáciles de sugestionar y de seducir–, a los que estas fuerzas espirituales tienen que acudir para encarnarse a los ojos de la mayoría. Con ello correrá el riesgo de desarrollarse una situación tanto más inextricable cuanto que, en semejante lucha, lo que en el origen podía todavía tener figura de mística degenerará inevitablemente en un puro sistema de rencores y satisfacciones.

En estas condiciones el cristiano puede parecer condenado a retirarse pura y simplemente de un debate donde lo que está en juego le parece cada vez más vano, puesto que esta apuesta se reduce a la posesión del mundo, es decir, en el fondo, a la confiscación de lo inapresable. Al término de esta dialéctica, que sería demasiado fácil ilustrar concretamente, parece que volviéramos a encontrar lo que se nos había dado al comienzo: un desgarro irreparable en el tejido mismo del cual está hecha nuestra humanidad.

Pero al mismo tiempo, como ya lo presentíamos, resulta manifiesto que el cristiano no puede limitarse a constatar este desgarro

y a aceptarlo, sin negarse a sí mismo como cristiano, y sin vaciar la noción misma de salvación de su contenido sustancial.

¿Hay que decir entonces que para conservar el sentido y el valor de esta noción el cristiano tiene que arrogarse una especie de derecho o deber de tutela sobre el no-cristiano? En pocas palabras, ¿hace falta suscribir un paternalismo espiritual, que se establecería a la vez a cargo y a beneficio del cristiano? Estoy persuadido de que esta es una posición insostenible a todos los efectos. Por una parte, en efecto, conllevaría casi inevitablemente para el cristiano un sentimiento de superioridad esencialmente farisea; por otra parte, comportaría no menos fatalmente en el incrédulo una especie de rencor, de *invidia*, que es probablemente la raíz del fanatismo antirreligioso. El cristiano no puede de ninguna manera verse como poseyendo, bien un poder, bien un beneficio que habría sido denegado al incrédulo; y ahí está uno de los aspectos más paradójicos de su situación, pues en un sentido distinto tiene que reconocer que se le ha dado una gracia. Pero esto es verdad sólo con la condición de que esta gracia sea en él no sólo influencia, sino humildad; desde el momento en que comienza a envanecerse de ella como de una posesión, cambia de naturaleza, y yo estaría tentado de decir que incluso se hace maldición.

Esencialmente en nombre de esta humildad, cuya naturaleza tan poco se han preocupado los filósofos de escrutar, el cristiano debe ponerse en guardia, de manera permanente, contra la tentación paternalista. En la raíz de esta humildad hay una seguridad, y diría con gusto, un saber: se trata de que no actúa como cristiano ni por su propia cuenta, ni por la eficacia de una virtud que le sería propia, o incluso que, habiéndole sido infundida, se hubiera convertido en auténticamente suya. En estas condiciones no puede haber, de ninguna manera, la pretensión de valer más que ese hermano desheredado al cual tiene que dirigirse. Sería todavía una pretensión ilícita por su parte jactarse de tener un buen jefe o un buen maestro, mientras que el incrédulo no tiene a nadie, pues sería situarse aún en el plano del tener, en el plano en el cual uno alardea de lo que posee. Se vería además sin dificultad cómo esta humildad paradójica tiende a aparecer de entrada para el incrédulo como una insoportable hipocresía; ahí está el origen de un malentendido trágico, en la medida en que el cristiano sincero puede siempre preguntarse si la humildad de la que da pruebas es mejor que una actitud adoptada para conformarse a una enseñanza recibida.

Si es así, venir en auxilio espiritual del incrédulo no puede significar que se pretenda aportarle algo de lo que él mismo estaría desprovisto; tal pretensión corre el riesgo, en efecto, de esterilizar y reducir a la nada el bien que se trata de transmitir. Todo lo que uno puede proponerse es quizá, en última instancia, despertar en el otro la conciencia de lo que es, digamos para precisar, de su filiación divina, enseñarle a reconocerse como hijo de Dios a través del amor que le es testimoniado. Desde este punto de vista, estaría bastante tentado de decir, contrariamente a lo que proclamó Kierkegaard, que existe probablemente una mayéutica cristiana, pero cuya esencia es, por supuesto, muy diferente de la que presenta una mayéutica platónica; es tratando al otro como hijo de Dios como puedo, me parece, como mucho despertar en él la conciencia de su filiación divina. Pero en realidad yo no le aporto nada; me limito a trasladar sobre esta criatura que originariamente ignora su verdadera naturaleza –y la ignora tanto más cuanto más se complace vanidosamente en sí misma– esta adoración cuyo objeto único es Dios evocado en su Vida.

Estas consideraciones pueden, de entrada, parecer bastante ajenas al problema que nos habíamos planteado; sin embargo, esto sólo es aparentemente. Pero hemos de aplicar al pensador cristiano lo que acabamos de decir del cristiano sin más.

Querría esforzarme en plantear la cuestión en los términos más claros posibles. Podremos medir mejor la amplitud del tema si consideramos que dicha cuestión no se le plantea sólo al cristiano con relación al no-cristiano, sino también al cristiano con relación a sí mismo, en la medida en que descubre en sí «inmensos territorios no evangelizados», en el seno de los cuales se desarrolla una parte de su existencia, la más importante quizá, a menudo la más visible, a veces la única visible.

A la luz de estas observaciones previas, ¿a qué se reduciría la tesis de un filósofo cristiano que quisiera negar la especificidad o la autenticidad de los valores éticos, es decir, en suma, ahogarlos entre lo revelado, por una parte, y lo sociológico puro, por otra? Desprendámonos aquí de las puras abstracciones; una tesis no es absolutamente nada fuera del sujeto que la plantea, no hay afirmación sin alguien que afirme; pero aquí, ¿quién es el que afirma? Soy yo en cuanto filósofo; por consiguiente yo en cuanto que me sitúo de una manera determinada, en cuanto que me dirijo a «vosotros», o lo que es lo mismo, en cuanto que hablo conmigo mismo a propósito de ese otro sobre el cual quisiera pronunciarme. Desde esta situación que es la mía, declaro que vuestro bien no es el verdadero bien, o incluso que las razones que vosotros creéis tener para apegaros a él están desprovistas de solidez, de verdad, y que vosotros no actuáis en última instancia más que en conformidad con imperativos cuyos orígenes temporales e impuros residen en algún lugar de las estructuras sociales que rigen vuestra existencia. Por lo que a mí respecta pretendo, por el contrario, percibir las luces que os están actualmente ocultas, y que serían las únicas que podrían iluminar esta noche en la cual os debatís, vosotros que no sabéis ni siquiera que estáis en las tinieblas, así de perfecta es vuestra ceguera. Está claro que semejante afirmación, que una formulación tan somera, deben considerarse como contrarias a la tradición cristiana, y en particular la católica, que ha concedido siempre un amplio lugar a las virtudes naturales.

Pero precisamente el eclipse de la idea moral natural es el fenómeno que rige todas estas reflexiones; y este fenómeno está ligado a otro hecho muy general que domina, me parece, la evolución de la humanidad occidental desde hace siglo y medio: la desaparición de una cierta confianza, a la vez espontánea y metafísica, en el orden en el que se inserta nuestra existencia; o lo que he denominado en otra parte la ruptura del lazo nupcial entre el hombre y la vida. Se descubriría, creo, sin dificultad que el humanismo optimista del siglo XVIII o de mediados del XIX ha marcado, por más paradójico que pueda parecer, la primera etapa de esta trágica desintegración. «Todo nos hace pensar –decía yo recientemente– que el desmoronamiento de las creencias religiosas que se ha producido desde hace ciento cincuenta años en vastos sectores del mundo civilizado ha traído como consecuencia un hundimiento de los fundamentos naturales sobre los que se edificaban las creencias. Si es así, es esta piedad no cristiana, sino pre-cristiana, o más exactamente peri-cristiana, la que conviene despertar a nuestro alrededor, y primeramente en nosotros mismos. Cada uno de nosotros puede conocer, en efecto, cristianos sobrenaturalizados en exceso y que han perdido el sentido, no digamos ya de la naturaleza, sino más exactamente de esa gracia naciente que palpita en el corazón de la naturaleza. Tiendo a pensar que esta piedad es el único *vinculum* auténtico que puede volver a unir a los hombres entre sí más acá de

la Revelación, y que todo universalismo abstracto que pretenda privarse de él, por recta que sea la intención que lo anima, no puede de hecho más que preparar la vía a un nihilismo cuya acción devastadora distinguimos por todas partes».

Expresaría limpiamente lo que quiero decir formando la hipótesis de que las fuerzas de destrucción que se han desencadenado alrededor de nosotros y que tienden al aniquilamiento de todos los valores encarnados, los que están incorporados tanto a una residencia como a una escuela, a un hospital como a un museo o a una iglesia, no han podido desarrollarse más allá de cualquier límite más que a partir de un pensamiento que ha renegado de lo real desacralizándolo. Pero por supuesto, no podría haber error más funesto que imaginarse que se puede encontrar en estas fuerzas mismas el poder de resacralizarlo: querer volver al paganismo bajo la forma que sea es, sin ninguna duda, volver a hundirse cada vez más en el delirio y la abyección. El filósofo cristiano que pretenda hacer hoy una obra positiva en el dominio ético, me parece que debe tomar primero, por su cuenta, una conciencia cada vez más concreta y más amplia de las conexiones subterráneas que religan lo pericristiano con lo propiamente revelado, conexiones que, por supuesto, no son de orden estrictamente lógico, sino que dependen de una antropología metafísica cuyos lineamentos han sido trazados desde hace cincuenta años más o menos por pensadores tan diferentes como Scheler, Peter Wust o Theodor Haecker, y Chesterton, Péguy u hoy Thibon. Una obra como ésta, quizá la más delicada que exista, requiere a la vez el más paciente y riguroso esfuerzo de análisis, pero también una adhesión ferviente a lo humano que pertenece al género del amor, y sin la cual el análisis se reseca y se malogra. ¿No es más que el surgimiento en el plano de la inteligencia o de la creación humana del misterioso trabajo por el cual un tejido se rehace o un órgano se regenera. Temo no poder traducir más explícitamente mi pensamiento si no es introduciendo aquí esta referencia cuyo alcance sobrepasa, a mi parecer, el de una simple metáfora.

Sin duda estoy muy lejos de subestimar el peligro que puede haber en ello al introducir en lo espiritual las categorías biológicas, y sobre este punto está permitido pensar que Bergson, el Bergson de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, no deja de ser reprochable. Pero ¿no sería que en realidad el biólogo como tal, por

una fatalidad cuyos principios no es imposible desvelar, tiende a perder cada vez más la conciencia de lo que es la vida, y añadiría (pero esto, por supuesto, ya no se aplica a Bergson), en la medida en que llega a persuadirse que estará un día en condiciones de fabricarla? Aquí todavía hemos de reconocer la función reguladora que incumbe a la humildad. Parece evidente que una biología que pretende autoconcederse en el terreno de la vida derechos análogos a los que reivindican las ciencias físico-químicas en el seno de la naturaleza inanimada es culpable inevitablemente de las intrusiones funestas que hemos visto generalizarse en nuestro días. Además, estoy dispuesto a reconocer que es difícil y casi imposible trazar en este terreno una línea de demarcación precisa entre lo que es lícito y lo que no lo es; hay ahí, como mucho, excepciones sobre las que uno sólo puede pronunciarse con conocimiento de causa después del examen minucioso de cada situación y de los principios que se encuentran ahí encerrados. Pero lo que se puede afirmar –y es lo que importa desde el punto de vista en el que me sitúo– es que toda la demarcación se borra y el hombre abre un hueco irreparable a lo monstruoso a partir del momento en que se debilita en él esta piedad ante la vida, la única que puede orientar sus iniciativas en un orden donde el asesinato aparece tan fácil, tan indiscernible, tan tentador que ni siquiera es percibido como tal por aquél que lo consuma.

No puede dejar de presentarse al pensamiento, en el punto al que hemos llegado, una grave objeción, o al menos una cuestión delicada. Poner en la base de la ética una especie de piedad precristiana o peri-cristiana, ¿no es hacerla depender de un sentimiento irracional sobre el que no tenemos ningún poder, o bien comprometerse en la empresa paradójica o incluso desesperada que consistiría en querer resucitar la religión natural que intentó muy en vano construir la filosofía de las luces? ¿No es, en cualquier caso, arruinar esta especificidad de los valores éticos que se pretendía, por el contrario, salvaguardar?

Ciertamente es difícil responder de una manera plenamente satisfactoria a esta cuestión en el marco de una breve exposición como ésta. No podría hacerse, creo, más que luchando primero contra la distinción clásica y arbitraria entre sentimiento y razón. Como ilustración de lo que quiero decir en este momento, se podrían evocar los bellos análisis que ha hecho, por ejemplo, Soloviev del pu-

dor, de la piedad y de la reverencia en su *Justificación del Bien*. Son datos en los que toma cuerpo lo humano como tal, lo humano que mutilamos y traicionamos cuando pretendemos reducir su esencia a ser sólo una facultad de encadenamiento, de la cual los animales superiores están, además, muy lejos de encontrarse exentos.

El verdadero problema, el más angustiante, me parece que es más bien saber qué conexiones podemos tener nosotros con semejantes datos: ¿en qué depende de nosotros hacerlas revivir? No podríamos mostrarnos demasiado escépticos respecto de la eficacia de una predicación filosófica en este orden; y no hablo ni siquiera, por supuesto, de las expresiones vulgarizadas que una predicación tal es capaz de presentar. Como lo ha visto admirablemente Thibon, se trata ante todo de rehacer las costumbres. Se puede pensar que a las pequeñas comunidades, como enjambres, unas al lado de otras, les corresponderá formar lo que se podría llamar centros ejemplares, es decir, en suma, núcleos de vida a partir de los cuales podría reconstituirse el tejido lacerado de la existencia moral auténtica. No se trata aquí de sueños ucrónicos. La experiencia más actual y más inmediata muestra que los hombres pueden volver a aprender a vivir cuando se les sitúa en condiciones reales, y que una luz ilumina en su cima al grupo que forman a la vez entre ellos y con las cosas de donde obtienen su subsistencia. Todo permite creer que la garantía de éxito de semejantes empresas está ligada a la humildad de sus orígenes y de sus fines iniciales. El proyecto de planificación, bajo las formas ambiciosas bajo las que fue concebido antes de la guerra, con el gigantismo que es su tara original, tiene todas las posibilidades de desembocar en un cataclismo sin nombre. En cualquier caso, sobre el terreno ético se puede afirmar que no sólo está condenado, sino que es el sinsentido mismo.

No me imagino lo que una conclusión tal pueda tener de decepcionante. Lo que he querido observar es que resulta urgente proceder en todos los terrenos a un trabajo de desmonte que permita volver a encontrar las fuentes perdidas, cuyo agotamiento prolongado condenaría a los hombres a una existencia infra-animal, cuyos síntomas apocalípticos nuestra generación habrá tenido el doloroso privilegio de constatar.

EL SER Y LA NADA

Es incuestionable la importancia del nuevo libro de Sartre[1]. Resulta legítimo preguntarse si no es la contribución más considerable que haya aportado a la filosofía general la generación de los «menores de cuarenta años». ¿Es esta contribución perfectamente original? De entrada estaríamos tentados de dudarlo, dado que la influencia de Martin Heidegger es notable en cada página, al menos en la forma. Sin embargo, nos equivocaríamos indudablemente al detenernos en esta impresión inicial. En puntos muy importantes el pensamiento de Sartre se aleja de la doctrina expuesta en *Sein und Zeit*; y se puede considerar que la intuición central del joven filósofo francés le pertenece propiamente. Esta intuición es la que sobre todo querría poner de relieve en las páginas que siguen, sin obligarme a respetar escrupulosamente el orden adoptado por el autor; indicaré de paso que –reconocido por él– la introducción es uno de los fragmentos más arduos de este libro difícil y hace su comprensión particularmente penosa.

El dato fundamental de *El Ser y la Nada* es la irreducible oposición que existe entre el ser en sí y el ser para sí. Lo propio del ser en sí es ser idéntica y plenamente lo que es. «No hay en el en sí una parcela de ser que no sea suya inmediatamente. No hay en el ser así concebido el más mínimo esbozo de dualidad... El en sí está lleno de sí mismo, y no se podría imaginar plenitud más total, adecuación más perfecta del contenido al continente: no existe el menor hueco en el ser, la menor fisura por donde pudiera deslizarse la nada» (p. 116). Nos preguntaremos: ¿qué derecho tenemos para postular la existencia de este ser en sí? Se nos asegurará que es esencial a la conciencia ser *conciencia de*, es decir, referirse a una

1. Páginas citadas según la edición de la N.R.F. (versión cast.: *El ser y la nada*, Madrid ²1989).

realidad que está, hablando con propiedad, visada, controlada, certificada, pero a la vez se la trata como independiente e irreducible. Ser consciente de algo es estar frente a una presencia concreta y plena que no es la conciencia (p. 27). «La trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia». Expresaré esto en lo que a mí se refiere diciendo que cuando reflexiono sobre la conciencia que puedo tener –o que cualquiera puede tener– de una realidad cualquiera, soy irresistiblemente llevado a imaginar esta realidad como siendo en sí, y como presentando consiguientemente esta plenitud de ser, esta suficiencia por sí misma que aparece lógicamente como la característica del en sí. Queda por saber, ciertamente, si no estamos aquí ante una simple perspectiva implicada inevitablemente en la estructura misma de la conciencia. Si fuera así, el en sí se destruiría de alguna manera a sí mismo, puesto que se reduciría a una especie de fachada o efecto visual. Lo que hay que conservar por el momento es que, por oposición al ser en sí así definido, podremos reconocer en qué consiste la originalidad del ser para sí.

El análisis muestra, en efecto, que es imposible definir la conciencia, es decir, el ser para sí, como pura coincidencia consigo mismo. De esta mesa puedo decir que es pura y simplemente esta mesa. No pasa lo mismo con mi creencia: con toda honestidad no podría limitarme a decir que es creencia, precisamente porque, en tanto que es, es conciencia de creencia. Por el solo hecho de que mi creencia sea captada como creencia, tiende a escapar de alguna manera de su ser de creencia, es creencia enturbiada. Una creencia que fuera pura, simple y absolutamente creencia no se captaría como creencia, pues ya no sería conciencia, ni siquiera, en resumidas cuentas, creencia. Digamos, pues, a la vez, que la creencia no es ella misma más que si escapa de alguna manera de su propia identidad, y que, inversamente, si ella coincide plenamente consigo misma como el en sí, tiende a suprimirse como creencia.

Esta dialéctica, que puede de entrada parecer singularmente sutil y abstracta, se ilustra por un admirable análisis de la mala fe que constituye, con seguridad, uno de los capítulos más destacables y más sólidos de la obra. El autor, al preguntarse en qué condiciones es posible la mala fe, muestra que supone un ser cuya estructura consiste en no ser plena o estrictamente lo que es; y esta misma estructura está implicada además en el ideal de sinceridad que se asigna a sí mismo quien se propone ser uno mismo, coincidir consigo, es decir, en el fondo, realizar las condiciones del ser en sí en el seno del ser para sí, por contradictoria y desesperada que pueda parecer tal empresa.

Según Sartre, un dato constante como la mala fe sólo se puede penetrar si se ha comprendido de una vez por todas que el juicio negativo en todas sus formas supone una presencia previa de la nada en nosotros y fuera de nosotros. ¿Qué hay que decir? ¿No caemos aquí en la peor mitología conceptual? Sin embargo, basta con reflexionar sobre lo que implica una cuestión, una interrogación sea la que sea. El que pregunta, por el hecho mismo de preguntar, admite y reconoce la posibilidad de una respuesta negativa; además la respuesta, incluso si es estrictamente positiva, implicará lo negativo, es decir, el no ser. «Lo que el ser sea se destacará necesariamente sobre el fondo de lo que no es. Sea cual sea la respuesta, podrá formularse así: 'El ser es esto, y fuera de esto, nada'» (p. 40). Se observará que el no-ser siempre aparece en los límites de una espera humana. Esto es innegable; el mundo no descubre sus no-ser a quien no los ha planteado antes como posibilidades. Pero ¿se puede concluir de ello que se reducen a la pura subjetividad? Hay que observar que la pregunta dialogada no es más que una especie del género interrogación: «Si mi coche tiene una avería, pregunto al carburador, las bujías, etc.; si mi reloj se para, puedo preguntar al relojero sobre las causas de esta parada, pero el relojero a su vez planteará preguntas a los diferentes mecanismos del reloj. Lo que yo espero del carburador, lo que el relojero espera de los engranajes del reloj, no es un juicio, es un *desvelamiento del ser* sobre cuyo fundamento se pueda emitir un juicio. Pero si espero un desvelamiento del ser, es que estoy preparado por lo mismo para la eventualidad del desvelamiento de un no-ser. Si pregunto al carburador es que considero posible que no haya nada en el carburador. Así, mi pregunta envuelve, por naturaleza, una cierta comprensión prejudicial del no-ser...» (p. 42). Resulta verdaderamente difícil expresar de una manera más complicada una idea más simple, y uno puede preguntarse si el autor no está aquí en equilibrio inestable entre una pura perogrullada y un sofisma que, por lo demás, no llega a formular distintamente (quizá porque es una especie de monstruo que no podría resistir el aire puro de la reflexión y sólo puede vivir –con una vida precaria– en no sé qué penumbra). Esta comprensión del no-ser sobre fondo de ser está implicada además

en cualquier actividad encaminada hacia la destrucción. El examen de la conducta destructora lleva así al mismo resultado que el de la conducta interrogativa. Todo esto significa, en resumen, que la realidad humana, que es a la vez conciencia de y para sí, no puede constituirse sin referencia al no-ser. Pero este no-ser, esta nada, ¿podemos decir que es? Seguramente no; y aquí el autor propone un horroroso error de sintaxis. La nada, siendo sólo, poseyendo sólo una apariencia de ser, habría que decir que *ha sido*, o incluso que se ha anonadado. Es necesario, pues, que exista un ser que tiene como propiedad anonadar la nada, sostenerla por su ser, un ser por quien la nada viene a las cosas (p. 58). No nos dejemos engañar por una terminología seguramente defectuosa. Anonadar no quiere decir de ninguna manera aniquilar o anular, sino más bien, para emplear una imagen a la cual el autor recurre muy frecuentemente, rodear el ser con una funda de no-ser, quizá más bien diría con mis palabras: ponerlo entre paréntesis de no-ser. Desde ese momento el problema consiste en saber lo que es este poder de anonadamiento: «El Ser por el que la Nada llega al mundo es un ser en el que, en su ser, se trata de la nada de su propio ser: el Ser por el que la Nada viene al mundo debe ser su propia nada». Estas fórmulas oscuras, que rozan el puro-galimatías, me parece que exigirían ser traducidas a un lenguaje bastante diferente. La expresión tan desafortunada «tratar de...» apunta, parece, al hecho de que un ser semejante mantiene una relación viva con la posibilidad de su propia nada; se tendrá que añadir a continuación que esta posibilidad, por el hecho mismo de que es así reconocida, tomada en consideración o asumiéndola, se convierte en lo que se podría llamar un elemento de ser. Las expresiones *llegar al mundo* o *venir al mundo* también deberían ser analizadas. El mundo del que aquí se trata no tiene nada que ver con el cosmos; podemos preguntarnos además si una doctrina como la que estudiamos no es profundamente acósmica en su intención fundamental; el mundo es aquí el *Umwelt*, con relación al cual cada uno de nosotros tiene que situarse para existir, e incluso para tomar conciencia de sí.

Desde este punto de vista es fácil ver que el poder de anonadamiento es la libertad misma. Lo que se le ofrece modificar a la realidad humana es su relación con el ser que se coloca ante ella. Para ella, dejar fuera un existente particular es ponerse a sí misma fuera de juego respecto a este existente. En este caso ella se le escapa, está fuera de su alcance, no podría actuar sobre ella, se ha retirado más allá de una nada. Diría, más gustosamente, que se ha ubicado en una situación insular. Para ella, separarse del mundo (o de lo que sea del mundo) es separarse de sí misma; y es esta capacidad de recular respecto de sí (la expresión es de mi cosecha) la que constituye la libertad. Siguiendo a Kierkegaard, el autor reconocerá en la angustia el modo de ser de la libertad como conciencia de ser: «En la angustia es donde la libertad está, en su ser, en cuestión para sí misma». Aquí todavía hemos de traducir: en la angustia la libertad se capta no como objeto, lo cual no tendría ningún sentido, sino como posibilidad concreta e ineluctable. Un bello análisis del vértigo ilumina aquí el pensamiento del autor. «En el momento en que me horrorizo por el precipicio, tengo conciencia de este horror como no determinante respecto a mi conducta posible... El ser mismo del horror es aparecerse a sí mismo como no siendo la causa de la conducta que él exige... La conducta decisiva emanará de un yo que yo todavía no soy. Así, el yo que yo soy depende en sí mismo del yo que yo no soy todavía, en la medida exacta en que el yo que no soy todavía no depende del yo que soy. Y el vértigo aparece como el embargo de esta dependencia» (p. 69). Aparece, pues, tan claramente como es posible que lo propio de la realidad humana es, de alguna manera, tener lagunas, en lugar de constituir como el en sí un tejido tupido hasta el punto de no implicar ningún hueco. Desde ese momento, la libertad que se me revela en la angustia puede caracterizarse por la existencia de esta *nada* que se insinúa entre los motivos y el acto; y la estructura de los motivos como ineficientes, como no determinantes, la condición de mi libertad. Digamos aún que la conciencia no es su propio motivo en tanto que ella está vacía de todo contenido, y que está frente a su pasado y su futuro como frente a un sí misma que ella es *según el modo de no ser*.

Aquí está el punto de partida de una teoría general de la temporalidad que no puedo pensar en desarrollar en los límites de este artículo. Lo que importa es este hecho general de que le pertenece al ser para sí ser lo que no es (por ejemplo, lo que él ya no es, o lo que no es todavía, o lo que querría ser) según modos que, por el contrario, excluye el en sí donde triunfa el principio de identidad. Esto se expresa con mucha fuerza en las líneas que siguen: «Existen muchas maneras de no ser, y algunas de ellas no alcanzan a la

naturaleza íntima del ser que no es lo que no es. Si, por ejemplo, digo de un tintero que no es un pájaro, ni el tintero ni el pájaro permanecen indemnes por la negación. Esta es una relación externa que sólo puede establecerse por una realidad humana que haga de testigo. Por el contrario, existe un tipo de negación que establece una relación interna entre lo que se niega y aquello de que se niega. De todas las negaciones internas, la que penetra más profundamente en el ser, la que constituye, en su ser, el ser *de lo que* niega con el ser que niega, es la carencia. Esta carencia no pertenece a la naturaleza del en sí, que es todo positividad. Y no aparece en el mundo más que con el surgimiento de la realidad humana» (p. 129). La carencia hace su aparición con el hombre, y esto quiere decir que la realidad humana misma es una carencia. Pero veamos bien qué significa esto: esta carencia no es constatada desde fuera; es, por el contrario, vivida desde dentro como carencia, y el autor llega a decir que el ser del cual se trata se constituye como su propia carencia. El deseo sólo es posible a partir de una estructura como ésta: el deseo, o modos de pensamiento tales como el potencial simple o compuesto, que es inmanente al disgusto o a la nostalgia. Estamos, a decir verdad, alimentados por una psicología engañosa que elude sistemáticamente la antinomia inherente al hecho de ser lo que no se es, imaginando las realidades míticas que son *los estados de conciencia*: por ejemplo, un disgusto o un recuerdo «que se tiene». Con ello se instituye una realidad enteramente ficticia entre el yo, por una parte, y estructuras parasitarias por otra, que se anexionarían a él o encontrarían sitio en él. Es una reflexión impura la que inventa estos objetos psíquicos, y que desemboca en una falsa mecánica en la que se debe reconocer una verdadera magia. Por mi parte confieso que sólo entreveo, por lo demás imperfectamente, lo que podría ser la reflexión pura que, disipando los nubarrones de lo psicológico, y «siendo simple presencia del para sí reflexivo para el para sí reflexionado, sería a la vez la forma original de la reflexión y su forma ideal» (p. 201).

Lo que se desprende mucho más nítidamente es la noción del conocer en la que se desemboca cuando se concibe la carencia como constitutivo del existir humano. Resulta molesto tener que tomar un verbo substantivamente, pero quizá es el único medio para evitar el equívoco que se fija en francés al término ser, por su doble naturaleza gramatical. Para empezar, el conocimiento es un

modo de ser. El conocer no es ni una relación establecida después entre dos seres ni un actividad de uno de estos dos seres, ni una cualidad, propiedad o virtud. «Es el ser mismo del para sí en tanto está presente a... Es decir, en tanto que tiene que ser su ser haciéndose no ser un cierto ser a quien está presente» (p. 222). Esto significa que el para sí sólo puede ser como un reflejo que se hace reflejar como no siendo un cierto ser. Aquí sentiremos ciertamente, como antes, la necesidad de traducir este parágrafo. Lo que Sartre quiere decir, me parece, es que no hay que admitir de ninguna manera la existencia de una actividad positiva que constituiría el dato como lo quiere el idealismo. El dato sólo es dado por un acto de negación interna por el que lo excluyo de mí y, al mismo tiempo, lo formo para mí. No puede aparecer más que en el marco de un anonadamiento que lo revela (p. 558). Esto se ilumina a partir de las explicaciones que da el autor respecto a mi situación, y en particular a mi sitio, a mi «estar ahí».

> Para poder establecer la relación que define mi sitio, se supone que yo esté en condiciones de realizar las operaciones siguientes:
> 1. Escapar de lo que soy y anonadarlo, de manera que habiendo existido, lo que soy pueda sin embargo revelarse como término de una relación. Esta se da inmediatamente, no en la simple contemplación de los objetos, sino en función de nuestra acción inmediata (viene sobre nosotros, evitémosle, corro tras él...). Pero al mismo tiempo hay que definir bien lo que yo soy a partir del *estar ahí* de otros «esto». Yo soy, como estar-ahí, aquél sobre el que se viene corriendo, aquél que tiene todavía una hora de subida antes de llegar a la cima del monte, etc. Así pues, cuando miro la cima del monte, por ejemplo, es un escape de mí mismo acompañado por un retroceso que realizo desde la cima de la montaña hasta mi estar ahí para situarme.
> 2. Escapar, por negación interna, de eso en medio del mundo que no soy y por el que me hago anunciar lo que yo soy. Descubrirlos y escapar de ello, es el efecto de una misma y única negación... Mi libertad acaba de conferir mi sitio y definirlo como tal situándome; yo no puedo estar rigurosamente limitado a este estar ahí que soy más que porque mi estructura ontológica es no ser lo que yo soy y ser lo que no soy.

Este pasaje es instructivo porque muestra claramente que mi lugar se sitúa, si puede decirse, en la articulación del ser y del conocer. Sartre añade además con razón que es a la luz del fin como mi

lugar adquiere su significación, que es captado, por ejemplo, como asilo o como lugar de exilio. Es respecto al futuro y al no-ser donde su posición puede ser –y lo es de hecho– comprendida, o más exactamente, reconocida por mí. Se constata aquí el indisoluble lazo entre facticidad y libertad. La libertad, al establecer su fin y al elegirlo como inaccesible o difícilmente accesible, hace aparecer nuestra ubicación como resistencia insuperable, o difícilmente superable, para nuestros proyectos.

> La libertad no es libre más que constituyendo la facticidad como su propia restricción. No serviría de nada decir que no soy libre para ir a Nueva York por el hecho de que soy un pequeño funcionario de Mont-de-Marsan. Por el contrario, voy a *situarme* en Mont-de-Marsan respecto a mi proyecto de ir a Nueva York. Mi emplazamiento en el mundo, la relación de Mont-de-Marsan con Nueva York y la China, serían completamente diferentes si, por ejemplo, mi proyecto fuera convertirme en un rico cultivador de Mont-de-Marsan. En el primer caso, Mont-de-Marsan aparece sobre un fondo de mundo, en relación organizada con Nueva York, Melbourne y Shangai; en el segundo, emerge sobre un fondo de mundo indiferenciado. Acerca de la importancia real de mi proyecto de ir a Nueva York, únicamente yo decido sobre ello; puede ser exactamente una manera de elegirme como descontento con Mont-de-Marsan, y en este caso todo se centra en Mont-de-Marsan, simplemente siento la necesidad de anonadar perpetuamente mi sitio, de vivir en retirada perpetua con relación a la ciudad en que habito; puede ser también un proyecto donde yo me comprometo completamente. En el primer caso, veré mi ubicación como obstáculo insuperable, y simplemente habré dado un rodeo para definirla indirectamente en el mundo; en el segundo caso, por el contrario, los obstáculos ya no existirán, ella ya no será un punto de referencia, sino un punto de partida… (p. 576).

Todo este análisis puede ser tenido por válido. Quizá el uso del término elección es lo único que puede prestarse a discusión. ¿Nos preguntamos si yo me escojo verdaderamente como descontento con Mont-de-Marsan? Esta manera de expresarse me parece desnaturalizar los datos de la experiencia; por más que se intente demostrarme las ventajas y los atractivos de una vida pasada en Mont-de-Marsan, por mucho que intente dejarme persuadir: es más fuerte que yo, Mont-de-Marsan me horroriza. ¿Dónde está aquí la elección? ¿Dónde está la libertad? Para el sentido común y

para una cierta sabiduría secular, esta libertad no puede consistir más que en hacer abstracción de la repugnancia que me inspira la aldea en la que debo vivir, digamos en lenguaje sartriano, en anonadar esta repugnancia. Pero el punto de vista de nuestro autor es diferente. Para él estamos *condenados* a ser libres, la libertad es nuestro destino, nuestra servidumbre mucho más que nuestra conquista. En realidad la libertad se concibe aquí a partir de una carencia, no de una plenitud, y a veces uno tiene la tentación de preguntarse si la libertad no es una tara, si no es nuestra imperfección manifestada. Creo que en el pensamiento de Sartre hay al menos una corriente que se orienta en este sentido. Pero hay que añadir a continuación que otra corriente, quizá la principal, se dirige en sentido inverso. En la medida en que la libertad consista en asumir o en hacerse cargo, está muy claro que ya no es a partir de la carencia o del desapego de sí mismo como es posible comprenderla. A decir verdad, el autor nos negaría probablemente el derecho de realizar esta disyunción. Desde el punto de vista del *cogito* que permanece suyo hasta el final, la carencia es la conciencia (de la) carencia; y no podría haber conciencia sin superación, sin trascendencia. Concedámoslo: pero entonces, ¿sigue siendo lícito decir que estamos «condenados a ser libres»? (p. 639). Esta afirmación sólo tiene un sentido por oposición a una situación o a una modalidad ontológica diferente que haría falta poder concebir al menos en abstracto, o imaginar de alguna manera. No creo equivocarme al adelantar que esta modalidad sólo puede ser el estado de criatura. En el fondo, lo que el autor se afana por definir como el nuestro, es el estatuto de un ser a la vez finito y no creado: ¿es eso decir que este ser finito sea así divinizado? No se podría pretender. Por lo que se manifiesta, está condenado a la extinción total. Nada en común, por consiguiente, entre esta filosofía y el pluralismo de un Mac Taggart. Sólo podría afirmarse aquí, con las reservas más explícitas: el ser individual es por sí. Ciertamente no le está dado alzarse *ex nihilo*, lo cual haría de él un Dios en miniatura. Para Sartre, en todos los niveles la idea de Dios es, si se puede decir, contradictoria. Esto se deriva claramente de las notables investigaciones que, por lo demás, ha consagrado al ser-para-otro. El más vigoroso de sus análisis concierne a la mirada. El otro existe para mí en tanto que sujeto a partir del momento en el que me capto a mí mismo como mirado.

Supongamos que yo haya llegado por celos o por curiosidad a pegarme al ojo de una cerradura. Detrás de esta puerta se propone un espectáculo que ver, una conversación que escuchar. La puerta y la cerradura son para mí a la vez instrumentos y obstáculos. Mi actitud es mero contacto con el instrumento (ojo de cerradura) con el fin que alcanzar (espectáculo por ver); ella es «pura manera de hacerme tragar por las cosas como la tinta por el papel secante»; el fin justifica o determina los medios, el conjunto no existe más que por relación «con un libre proyecto de mis posibilidades. *Soy* mis celos o mi curiosidad, no la conozco. No hay espectáculo que ver tras de la puerta más que porque soy celoso, pero en realidad mis celos no son nada sino el hecho objetivo de que hay un espectáculo que ver detrás de la puerta. Este conjunto constituye la situación que, como hemos visto, refleja a la vez mi facilidad y mi libertad. Pero he aquí que oigo pasos en el pasillo: alguien está detrás de mí, alguien me mira. De golpe la vergüenza me invade, ella es reconocimiento de lo que soy, este objeto que otro mira y juzga». «El yo que soy, lo soy en un mundo que el otro me ha enajenado: pues la mirada del otro abraza mi ser, y correlativamente las paredes, la puerta, la cerradura…». Este mundo, cuyas referencias son para mí instrumentos, utensilios, se dispone de pronto respecto a un sujeto que no soy, para el que tengo un exterior, una naturaleza –mientras que en virtud de la trascendencia que es como el dinamismo del para sí, yo mismo me comprendía no coincidiendo estrictamente con lo que soy–. Por el contrario, para el otro-sujeto «estoy asentado como este tintero está sobre la mesa, estoy inclinado sobre el ojo de la cerradura como este árbol está inclinado por el viento», «mi pecado original es la existencia del otro, y la vergüenza es, como el orgullo, la aprehensión de mí mismo como naturaleza… El otro es mi trascendencia trascendida» (p. 317, 319, etc.).

Además siempre habrá que distinguir, según Sartre, entre la certeza maciza que se refiere a la existencia del otro en tanto que otro, y la facticidad del otro, es decir, su vinculación contingente con un ser-objeto en el mundo. La presencia del otro, nos dice, es original, está por encima del mundo. Supongo que esto significa que la reflexión sobre ciertas modalidades de la experiencia tales como la vergüenza o el orgullo nos conduce a reconocer la presencia del otro-sujeto como formando parte de nuestra estructura, sin que sea legítimo en principio atar esta presencia a tal ser particular

dado en el mundo. Confieso, sin embargo, que tal posición me parece singularmente arbitraria, en la medida en que el autor niega expresamente –y sin duda con razón– que el otro sea una categoría. En realidad, sólo puedo distinguir, parece, por abstracción y de manera insostenible, entre otro y otro distinto, que es por excelencia tú para mí, y a través de quien accedo al reconocimiento de una realidad transubjetiva. «Me avergüenzo de mí delante de otro», observa muy acertadamente Sartre (p. 350). Pero ¿no habría que llevar más allá el análisis? En el origen yo tengo vergüenza delante de tal ser determinado que tiene para mí un prestigio, un ascendiente; delante de un esclavo tratado como esclavo, sin duda no tendré ninguna vergüenza. Se pretenderá quizá que si la vergüenza falta aquí es que al esclavo no se le considera realmente como cualquier otro: pero justamente ¿por qué no lo es? Él también me mira, sin embargo. ¿No será que la alteridad en su pureza está cargada de un valor que el análisis parece ignorar aquí? Ahí está sin duda la razón por la que en ninguna parte, parece, el autor no llega a dar cuenta del amor, sino a pensarlo, cuando sobre la sexualidad, y particularmente sobre la caricia, aporta las precisiones más pertinentes. Se podría decir que su pensamiento cobra tanta más fuerza, fuste, cuanto más se apoya en el cuerpo.

«El cuerpo es la forma contingente que adquiere la necesidad de mi contingencia» (p. 371). Esta definición parece, para empezar, poco inteligible. Significa sencillamente que es a la vez contingente que yo sea, puesto que no soy el fundamento de mi ser, y que sea necesario como ser-ahí; y finalmente, que si es necesario que yo esté «comprometido en un punto de vista», es contingente que yo lo esté en este punto de vista concreto con exclusión de cualquier otro. El cuerpo no se distingue de la situación del para sí (para el cual existir o situarse es lo mismo); por otra parte, él se identifica con el mundo entero, «en tanto el mundo es la situación total del para sí y la medida de su existencia». Lamentaremos la oscuridad de esta última fórmula: las palabras «situación total» ¿tienen sentido? Hay que dudarlo, pues no hay nada en verdad en la o las situaciones que sea totalizable. No se ve en absoluto cómo una situación podría añadirse a otra situación. Además, el autor mismo lo reconoce implícitamente cuando añade que «una situación sólo se revela en la medida en que el para sí la supera hacia sí mismo». Esta última fórmula no es mucho más feliz que la precedente, pero

Sartre se hace entender mejor cuando dice que «el cuerpo está allí en todas partes como lo superado y sólo existe en tanto yo me evado de él anonadándome». ¿No se podría decir, sin embargo, mucho más concreta y simplemente, que en tanto viviente me consumo y renazco perpetuamente de mis cenizas? La vida es muerte y resurrección perpetua. En este sentido yo no ceso de anonadarme más que volviéndome cadáver. El cuerpo está así destinado a ser perpetuamente más que él mismo o menos que él mismo; en ningún caso es idéntico a sí mismo; en el lenguaje de Sartre habría que decir que es lo contrario mismo del en sí. Aquí podrían suscitarse muchas cuestiones; ¿no convendría en particular investigar si la modalidad ontológica del cuerpo definido de esta manera es verdaderamente reducible al para sí como pretende el autor, y está incluso obligado a pretenderlo, debido a sus premisas?

Observa, por otra parte, que si el cuerpo es mi contingencia, si Platón tenía razón cuando decía que el cuerpo es lo que individualiza el alma, «sería inútil suponer que el alma puede arrancarse a esta individualización separándose del cuerpo por la muerte o por el pensamiento puro, pues el alma es el cuerpo en tanto que el para sí es su propia individuación» (p. 372). Aquí aparece a plena luz lo que es difícil no llamar fondo crudamente materialista de la doctrina.

Este fondo dogmático no es menos manifiesto cuando el autor, después de haber observado muy justamente que la ausencia de un ser es aún un modo de presencia, experimenta la necesidad de añadir que esto sólo se aplica a la ausencia de uno que vive. «En Londres, en la India, en América, en una isla desierta, Pedro está presente para Teresa que se ha quedado en París; no cesará de estarle presente más que a su muerte» (p. 338). Pero esto mismo, ¿con qué derecho se afirma? Desde el punto de vista fenomenológico, basta con una experiencia de comunión mantenida entre uno que vive y un muerto querido para quitar a esta afirmación todo valor y todo sentido. Un análisis concreto permite además establecerlo. Pedro, que se va lejos, permanece presente para Teresa incluso si está durante algún tiempo sin noticias de él; estas noticias ya no llegan porque Pedro ha caído enfermo y no puede escribir; Pedro acaba por sucumbir a causa de esta enfermedad. Pero la situación de Teresa, que ignora su muerte y que siempre espera una carta, no se modifica por ello, a menos que se la considere desde el punto de vista groseramente realista del en sí; de hecho, a partir del 24 de noviembre, Teresa es viuda; pero puesto que ella no lo sabe, ¿en qué le está menos presente Pedro el 25 que el 23? ¿Cómo no preguntarse si no se ha producido aquí una confusión desastrosa entre dos planos cuya distinción habría que mantener, sin embargo, a toda costa: el del para sí y el del en sí; y si, en resumen, cualquier esfuerzo que haga el autor en general por deshacerse de este último, no es él quien se impone en primer lugar, mucho menos a su pensamiento que a su imaginación? Esto es tanto más singular cuanto que el autor que, lo repito, pretende apoyarse en todas las circunstancias sobre el *cogito* pre-reflexivo, es decir, sobre la inmanencia de la conciencia a una experiencia sea cual sea, se pone, con una tenacidad digna de admiración, a desarrollar todas las implicaciones del para sí. La cuestión más grave que plantea la obra es en realidad la de saber cómo puede ser que, a partir de premisas que en otro tiempo se denominaron idealistas, Sartre llegue a consecuencias que un materialista no rechazaría. El autor protestaría, sin duda, alegando el lugar central que ocupa la libertad en su doctrina. Pero ¿no hemos reconocido por el camino que ésta no es para él, en el fondo, más que la contrapartida o incluso la expresión positiva de una carencia, de un desprendimiento, de una imperfección? ¿No alcanzamos así de una manera muy inesperada las concepciones epifenomenistas, para las que la conciencia está ligada a una adaptación imperfecta? Ciertamente, sería excesivo y quizás incluso inicuo afirmarlo pura y simplemente. La verdad parece ser más bien, de nuevo, que esta idea compleja, y que se embrolla sin cesar en un vocabulario más bien recibido que recreado, está atravesada por corrientes divergentes. Hay motivos para creer que es en la oscura introducción de la obra donde se podría indicar el principio de estas contradicciones. Me parece que se ubica en lo que Sartre llama con un término peligrosamente equívoco: la transfenomenalidad del ser. Contrariamente a lo que se podría creer, este término no apunta absolutamente a nada que se asemeje a la cosa en sí kantiana. El ser transfenomenal de los fenómenos… es el ser de esta mesa, de este paquete de tabaco, de la lámpara, más en general, el ser del mundo que está implicado por la conciencia. Ésta exige simplemente que el ser de lo que aparece no exista sólo en tanto que aparece. El ser transfenomenal de lo que es para la conciencia es, él mismo, en sí (p. 29). Esto se ilumina o se precisa más tarde, cuando el autor define la intuición –que es, según él, el único co-

nocimiento real– como presencia de la conciencia a la cosa, e introduce lo que él llama la díada fantasma del reflejo reflectante, el reflectante que sólo lo es para reflejar el reflejo, y el reflejo que sólo es reflejo en tanto reenvía al reflectante. Aquí todavía nos podemos preguntar si no se vuelve, por los caminos más desviados y a menudo mal abiertos, a una doctrina rudimentaria que ha estado siempre ligada a lo largo de la historia por lazos de buena vecindad o incluso de parentesco con el materialismo puro; quiero decir un realismo del conocimiento que tiende, en el fondo, a suprimirlo como actividad. Pero esta reducción del conocimiento a un reflejo reflectante, ¿no es también puramente imaginativa? Es difícil comprender cómo la transfenomenalidad del ser podría ser distinta de una ficción inventada por una reflexión que no ha llegado todavía plenamente a explicitarse a sí misma.

En su conclusión Sartre introduce una distinción entre la ontología y la metafísica, destinada –parece– a apaciguar las inquietudes que no puede apenas dejar de despertar en un lector, por poco atento que esté. Se sobreentiende que la ontología se comprende aquí en un sentido fenomenológico, como descripción de las estructuras que la reflexión desprende a partir de la experiencia.

> La ontología nos enseña –dice (p. 714)–:
> 1. Que si el en sí debiera fundamentarse, no podría ni siquiera intentarlo más que haciéndose conciencia, es decir, que el concepto de *causa sui* lleve en sí el de presencia de sí, es decir, el de la descompresión de ser anonadante;
> 2. Que la conciencia es de hecho proyecto de fundamentarse, es decir, de alcanzar la dignidad del en sí para sí, o en sí causa de sí.

Este proyecto se manifiesta en cualquier esfuerzo de apropiación que apunte a poseer el mundo a través de un objeto particular (p. 681): esfuerzo, por lo demás, condenado en su principio mismo, pero que no por eso constituye menos el *nisus* por el cual se define la aventura individual sea cual sea. Hay que añadir que nada permite afirmar en el plano ontológico que el anonadamiento del en sí en para sí tenga desde el origen, como significación y en el seno mismo del en sí, el proyecto de ser causa de sí. La ontología choca aquí con una contradicción profunda, puesto que es gracias al para sí como la posibilidad de un fundamento ve la luz. Para ser proyecto de fundamentarse, haría falta que el en sí fuera originariamente presencia para sí, es decir, que fuera ya conciencia. La ontología se limita, pues, a declarar que todo ocurre como si el en sí, en un proyecto por fundamentarse él mismo, se otorgara la modificación del para sí (p. 717). A la metafísica le toca formar las hipótesis que permitirán concebir este proceso como el acontecimiento absoluto que viene a coronar la aventura individual que es la existencia del ser.

Pongámonos a despejar todo el sentido de la declaración que encierran estas líneas. Parecen traducir bien un agnosticismo extrañamente cercano al de un Spencer; o más exactamente se puede admitir que el pensamiento oscila aquí entre este agnosticismo y un materialismo puro y simple. Estamos obligados por razones de método, más aún que de doctrina, a prohibirnos toda afirmación sobre lo que es el en sí. Se podría decir en rigor que tuvo un dentro que fue conciencia o mundo de conciencia, pero del que no podemos saber nada. Estamos obligados a tratarlo como puro en sí, y en estas condiciones, ¿no debemos guardarnos de imaginar en él no sé qué aspiración a tomar conciencia de sí, so pena de atentar contra su pureza de en sí precisamente? Contentémonos con observar de nuevo que «todo ocurre como si» el en sí, para conferirse una existencia más completa, se mudara en para sí. Pero usar de la expresión «todo ocurre como si», o bien es verdaderamente no decir nada, o bien es reconocer que quizá pasa de otro modo totalmente diferente, es decir, parece que esta modificación es consecutiva a una especie de seísmo o de cataclismo puro acaecido en el seno del en sí. Si tal hipótesis es contradictoria, habrá que concluir de ello o bien que el en sí se quiere efectivamente para sí, por confuso que pueda ser, es decir, que el para sí se anticipa de alguna manera a sí mismo, o bien que toda la construcción penosamente edificada no se tiene en pie más que en sueño, para un pensamiento imaginativo que no explicita sus postulados. Estas dos posibilidades parecen por lo demás confundirse de hecho; todo el sistema se hunde si el para sí es anterior a sí mismo, y si es imposible para el pensamiento poner ante sí el acto de anonadamiento por el que el para sí «surgiría». Quedaría, pues, por preguntarse si la hipótesis de un seísmo, de un estallido, puede ser seriamente planteada. El fin de no-recibir que el autor opone al creacionismo podría tener como contrapartida la adhesión no profesada a esta extraña concepción que reúne no se sabe bien qué especulaciones presocráti-

cas o incluso pre-anaxagóricas. Sin embargo, Sartre tiene la buena fe de reconocer expresamente la imposibilidad, en la situación en que estamos, de concebir la totalidad previa del en sí y el para sí, si no es bajo la forma de un ser causa de sí que en realidad es imposible y cuyo concepto implica contradicción.

> ¿Se puede –se pregunta– plantear el espíritu como siendo el ser que es y no es a la vez? La cuestión no tiene sentido. Supondría, en efecto, que tuviéramos la posibilidad de adoptar un punto de vista sobre la totalidad, es decir, considerarla desde fuera. Pero es imposible, puesto que precisamente existo como mí mismo sobre el fundamento de esta totalidad y en la medida en que estoy comprometido con ella. Ninguna conciencia, aunque fuese la de Dios, puede ver el reverso, es decir, captar la totalidad en cuanto tal. Pues si Dios es conciencia, se integra en la totalidad. Y si por su naturaleza es un ser más allá de la conciencia, es decir, un en sí que sería fundamento de él mismo, la totalidad no puede aparecérsele más que como objeto –entonces él indica su desagregación interna como esfuerzo subjetivo de reconquista de sí; o bien como sujeto–; como él *no es* este sujeto, no puede más que experimentarlo sin conocerlo. Así, no es concebible ningún punto de vista sobre la totalidad: la totalidad no tiene un afuera, y la cuestión misma del sentido de su reverso está desprovista de significación (p. 363).

Pero si la totalidad es impensable, la hipótesis de un seísmo que se produjera en ella no puede ser ni siquiera organizada. De modo que de todas formas somos conducidos a lo impensable.

> El ser total, aquél cuyo concepto no estaría escindido por un hiato, y que sin embargo no excluiría el ser anonadante anonadado del para sí, aquél cuya existencia sería síntesis unitaria del en sí y de la conciencia, este ser ideal sería el en sí fundamentado por el para sí e idéntico al para sí que lo fundamenta, es decir, el *ens causa sui*. Pero precisamente porque nos situamos desde el punto de vista de este ser ideal para juzgar el ser real que denominamos *holon*, debemos constatar que lo real es un esfuerzo malogrado por alcanzar la dignidad de causa de sí. Todo ocurre como si el hombre, el mundo, y el hombre en el mundo no lograran realizar más que un Dios fallido. Todo ocurre como si el en sí y el para sí se presentaran en estado de desintegración respecto a una síntesis ideal. No es que la integración no haya tenido lugar nunca, sino precisamente al contrario, porque ella está siempre indicada y es siempre imposible (p. 717).

Me parece que estamos aquí en el corazón mismo del absurdo. ¿Cómo, en efecto, podría haber desintegración real de alguna cosa que no habría estado nunca realmente integrada? Todo lo que se puede admitir rigurosamente es que estamos obligados a representarnos o imaginar esta desintegración confesando al mismo tiempo que no podemos ni concebir ni imaginar el estado del mundo que habría precedido a esta desintegración. ¿En qué condiciones es esto posible? ¿No conviene preguntarse si la conciencia a la que se impone esta representación de algo real que se deshace no es conducida, al reflexionar sobre sí, *a verse ella misma como degradada*, sin que le sea por lo demás posible pensar concretamente el mundo antes de la caída? Esta expresión es ajena no sólo al vocabulario del autor, sino al universo en el cual se mueve. Pero está permitido preguntarse si, al excluirlo junto con aquello que ella implica, no se condena él mismo a moverse en un círculo infernal en el cual se encierra, por lo demás, libremente. No tendría sentido, en efecto, alegar que son los datos de hecho o las condiciones estructurales de nuestra existencia las que lo obligan a ello. La única y auténtica trascendencia (mejor sería decir: el único y auténtico trascender) ¿no es el acto por el cual, desprendiéndonos de estos datos y de estas condiciones, los sustituimos por datos y condiciones renovadas? Todavía habrá que reconocer, por lo que parece, que este acto no puede llevarse a cabo con los únicos recursos de nuestro ser propio abandonado a sí mismo, sino que requiere una asistencia o un influjo que no es otro que el de la gracia. Desde este punto de vista, uno de los méritos de la obra de Sartre, y no el menor, consiste sin duda en mostrar claramente que una metafísica que niega o rechaza la gracia conduce inevitablemente a alzar ante nosotros la imagen de un mundo atrofiado y contradictorio, en el cual lo mejor de nosotros mismos es, en resumen, incapaz de reconocerse. No basta con decir que el mundo de Sartre no parece prestarse a ningún inciso sobrenatural, porque el ser para sí se establece en él con la conciencia de su «incompletud», hasta el punto de llegar a reivindicarlo como un privilegio del que ella se enorgullece; quizá hay que añadir que el acto por el cual el filósofo, se llame Nietzsche, Jaspers o Sartre, al negar todo más allá, todo ultramundo, se encierra en el estrecho círculo de la inmanencia, se presenta en último análisis mucho menos como la expresión de una razón sosegada y dócil a las lecciones de la experiencia que como el re-

chazo luciferino que opone una individualidad rebelde y ebria de sí misma a los signos, a las llamadas a las que sólo el Amor tendría el poder de hacerla sensible; con la condición de que este Amor llegue a desprenderse de los fantasmas a los que se reduce cuando se piensa en lugar de realizarse.

EL RECHAZO DE LA SALVACIÓN Y LA EXALTACIÓN DEL HOMBRE ABSURDO

El libro de Georges Bataille *La experiencia interior*[1] es de aquellos de los que resulta muy difícil hablar con exactitud y equidad; y por la simple razón de que muy a menudo en él el pensamiento está redactado contra sí mismo: él mismo está perpetuamente inclinado a cuestionarse, a acusarse; y al mismo tiempo, por más paradójico que esto pueda parecer, a identificarse con esta causa en contra de sí. A partir de ese momento uno se encuentra en guardia, si va de buena fe, ante la tentación de explotar contra el autor ciertas fórmulas extremas que sólo señalan a pesar de todo la cumbre de un cierto tormento. Digo bien: tormento. Prefiero este término al de suplicio, del cual Bataille hace un uso abusivo. Sin embargo, es muy difícil limitarse a considerar el libro como la simple descripción de una fiebre o de una agonía. «Yo enseño –declara el autor–, yo enseño a cambiar la angustia en placer… (p. 59). Glorificar: es todo el sentido de este libro». Pero glorificar no es describir, es exaltar, y *a fortiori* apreciar. El autor reconoce además que su experiencia tiene de alguna manera necesidad de los demás, aunque sólo fuera para proponerse a ellos. «Cada ser es, creo, incapaz por sí mismo de ir hasta el final del ser. Si trata de hacerlo, se ahoga en un sentido particular que no tiene sentido más que para él. Ahora bien, no hay sentido para uno solo: el ser 'solo' rechazaría el sentido particular si lo viera como tal (si yo quiero que mi vida tenga un sentido para mí, es necesario que lo tenga también para otro; nadie osaría dar a la vida un sentido que sólo él percibiría, del que la vida entera se escaparía excepto de sí mismo)» (p. 71). Se distinguen aquí ciertos armónicos hegelianos que concuer-

1. Páginas citadas según la edición original *Expérience Intérieure*, de la R.N.F. (versión cast.: *La experiencia interior*, Madrid ⁵1989).

dan mal que bien con la sonoridad general más bien nietzscheana del libro. Observemos además que el término «osar» en el texto que acabo de citar se presta a la ambigüedad: ¿se quiere decir: nadie tendría el *coraje* o la fuerza de dar a la vida un sentido que sólo él percibiría; o bien: nadie tendría el *descaro* irracional de proceder así? Me inclino a la segunda interpretación, pero sin garantizar su exactitud. Uno puede preguntarse además si el tormento espiritual no comporta aquí una especie de fluctuación entre juicios de valor contrarios. Sea como sea, desde el momento en que una experiencia se propone, apela al juicio. Ahora bien, no se juzga una fiebre: se la constata, se miden sus efectos, o ciertos efectos. Estamos, pues, obligados, aunque no fuera más que para responder a la llamada patética que nos es dirigida, a buscar lo que aquí es capaz de tomar cuerpo, de tomar forma de verdad.

Maurice Blanchot, que no es sólo el amigo y el confidente del autor, sino un exegeta notablemente penetrante de su pensamiento, nos hace aquí el gran servicio de formular lo que él considera como las proposiciones fundamentales de la «*nouvelle théologie*» (*sic*); así establece el fundamento de cualquier vida espiritual, que no puede más que:

Tener su principio y su fin en la ausencia de salvación, en la renuncia a toda esperanza.

Afirmar de la experiencia interior que es la autoridad (aunque toda autoridad se expía).

Ser negación de sí misma y no-saber[2].

Dudo verdaderamente que se haya llegado más lejos en la formulación de un nihilismo radical. Pero antes de examinar el sentido y el alcance de estas proposiciones, hemos de precisar lo que Bataille y Blanchot entienden justamente por experiencia interior.

«Entiendo por experiencia interior lo que habitualmente se denomina experiencia mística» (p. 17). He aquí algo quizás más categórico que claro. En otro lugar el autor declarará, no sin ingenuidad, que ha «seguido hasta el final el método de vaciamiento de san Juan de la Cruz». Lo cual no le impedirá además, por razones sobre las que tendré que volver, condenar la ascesis. «Que una partícula de vida exangüe, que no ríe, refunfuñante ante los excesos de alegría, falta de libertad, alcance o pretenda *haber alcanzado el extremo*, es una ilusión. Se alcanza el extremo con la plenitud de medios, hace falta para ello seres llenos, que no ignoran ninguna audacia. Mi principio contra la ascesis es que el extremo es accesible por exceso, no por defecto…». El extremo, alcanzar el extremo, ¿qué decir de ello? ¿Y cómo no preguntarse si es o no san Juan de la Cruz, el asceta, el que es asimilado a una partícula que no ríe, privada de libertad, etc.?

2. M. Blanchot, *Faux-Pas*, Paris 1943, 158.

«Llamo experiencia a un viaje hasta el límite de lo posible del hombre. Cada uno puede no hacer este viaje, pero si lo hace, esto supone que niega las autoridades, los valores existentes que limitan lo posible. Por el hecho de que es negación de otros valores, de otras autoridades, la experiencia que tiene la existencia positiva se convierte ella misma, positivamente, en valor y autoridad» (p. 22). Esto todavía no nos aclara demasiado sobre lo que puede ser el extremo o el límite de lo posible. «Por definición el extremo de lo posible es ese punto donde, a pesar de la posición ininteligible que tiene para él en el ser, un hombre, habiéndose despojado de la ilusión y del temor, lleva a cabo, tan lejos como se pueda concebir, la posibilidad de ir más lejos» (p. 66). No salimos todavía de lo tautológico; el extremo es el *nec plus ultra*; todo lo que se nos dice es que a ello sólo se accede gracias a un completo despojamiento. «Si se renuncia al hombre medio por el extremo, se rechaza una humanidad caída, alejada de la edad de oro, avaricia y mentira. Se rechaza al mismo tiempo lo que no es el desierto en el que el extremo tiene lugar, desierto donde se desencadenan bacanales de solitarios… El ser es ahí punto u ola, pero es, parece, el único punto, la única ola; en nada el solitario está separado del otro, pero el otro no está ahí» (p. 200). «Nosotros no hemos sido totalmente desnudados más que al ir sin trampas hacia lo desconocido. Es la parte de desconocido la que da a la experiencia de Dios –o de lo poético– su gran autoridad. Pero lo desconocido exige al final el imperio sin partición» (p. 20).

Habría numerosas observaciones que formular a propósito de estos textos diferentes. Este extremo «tiene lugar» en tanto es él mismo experiencia, experiencia de Dios, por ejemplo; pero esta experiencia no tiene autoridad más que allí donde no es en absoluto perfecta; pues si fuera perfecta, haría el vacío a su alrededor; no habría, pues, nada ni nadie a quien pudiera imponerse, y en estas condiciones cesaría de ser autoridad. El autor confesará además que

«la experiencia alcanza a concluir la fusión del objeto y el sujeto, siendo como sujeto no saber, como objeto lo desconocido» (p. 25). Y dirá en otra parte que «cuando el extremo está ahí, los medios que sirven para alcanzarlo desaparecen» (p. 82). Pero esto es decir demasiado poco: hay que reconocer que el extremo se niega como tal en ese mismo momento; pues no aparece como extremo más que al final de una cierta perspectiva por seguir; una vez seguido el camino hasta el término, esta apariencia, este aparecer queda abolido. ¿Dirá Bataille que se accede al no-saber? Pero ¿no hay que responder que este no-saber no conserva una realidad, un valor de no-saber, más que con la condición de ser todavía, a pesar de todo, aprehendido como tal, lo cual supone un mínimum de supervivencia del sujeto, o incluso –en un lenguaje cuya excesiva sutilidad pido que se excuse– un mínimo de saber del no-saber? El uso que aquí se hace del término «desconocido» implicaría, por otra parte, serias reservas; en efecto, parece que al emplearlo se especula bastante ilegítimamente sobre la ansiosa curiosidad que despierta en nosotros algo desconocido por conocer; pero de esta curiosidad no puede subsistir nada allí donde no hay justamente nada que conocer en absoluto. Conviene además denunciar la habilidad continua que consiste en engarzar con la ayuda de pedrerías verbales lo que no es quizá más que una pura nada de experiencia, pomposamente bautizada como experiencia de Dios. Por lo demás, el autor mismo se muestra muy cauto acerca de la cuestión de saber si ha alcanzado el extremo, si se puede siquiera prever alcanzarlo. «No se puede, supongo, tocar el extremo más que en la repetición, en esto que nunca se está seguro de haberlo alcanzado, de lo que jamás se estará seguro. E incluso suponiendo que el extremo haya sido alcanzado, no sería todavía el extremo si uno se durmiera. El extremo implica que 'no hay que dormir durante ese tiempo', hasta el momento de morir; pero Pascal aceptaba no dormir en vistas de la dicha por venir (él se daba al menos esta razón); yo rechazo ser feliz (ser salvado)» (p. 71s).

Aquí aún habría mil observaciones que hacer; la principal nos parece ser la que sigue. La recomendación «no hay que dormir durante ese tiempo» no presenta ningún sentido más que si se refiere a una visita aguardada, esperada o temida; añado que desde el punto de vista de una visita ocasional, el término *lo desconocido* adquiriría un valor positivo. Pero justamente se pretende prohibirnos

cualquier espera, toda esperanza de este tipo; o más exactamente, a esta esperanza evocada y desdeñada se le opone una desestimación de demanda definitiva. Habría que añadir quizá que aquello que no se está seguro jamás de alcanzar o haber alcanzado es una meta; ahora bien, una meta supone una acción, un proyecto. Pero se nos dice aquí formalmente que «la experiencia interior es lo contrario de la acción que está completamente en dependencia del proyecto. Y, lo que es más pesado todavía, el pensamiento discursivo está, él mismo, comprometido en el modo de existencia del proyecto» (aquí el autor adopta el lenguaje propio de Heidegger). «El proyecto no es sólo el modo de existencia implicado por la acción, necesario para la acción, es una manera de ser, en el tiempo, paradójica: es *el retrasar la existencia para más tarde*... Hablar, pensar, a menos que no se tome a broma o... es escamotear la existencia; no es morir, sino estar muerto. Es estar en el mundo, apagado y calmado, donde nos agitamos habitualmente: ahí todo se suspende, la vida se remite para más tarde, de retraso en retraso...» (p. 76s). Sigue una acusación a Descartes. «Siguiendo a Descartes, el mundo del progreso –en otros términos, del proyecto– es el mundo en el cual estamos... La experiencia interior es la denuncia de la tregua, es el ser sin demora». Y aquí, por supuesto, se reconoce una metafísica del instante que deriva directamente de Kierkegaard. Conviene, sin embargo, no dejarse intimidar por esta vecindad y adherirse a una fórmula como ésta: el proyecto es la remisión de la existencia para más tarde; o incluso: pensar es escamotear la existencia.

Me es imposible no dejar de ver en todo esto la expresión exagerada y gesticulante de verdades que están, por así decir, extraídas de su órbita. Simplemente, es falso decir que proyectar es remitir la existencia para más tarde; esto no es verdad más que allí donde el proyecto devora de alguna manera la existencia que él tiene como tarea orientar, allí donde un ser proyecta *en lugar de* vivir. Condenar el proyecto es simplemente condenar al hombre; y por supuesto, es exactamente lo que se propone, lo que *proyecta* Bataille. El autor, al que ciertamente no le falta agilidad, distingue esta contradicción, pero veamos cómo se esfuerza por resolverla. «La experiencia interior es, sin embargo, proyecto, se quiera o no. Lo es siéndolo el hombre por completo por el lenguaje, el cual por esencia es proyecto, a excepción de su perversión poética. Pero el proyecto ya no es en este caso aquel proyecto positivo de la salvación,

sino aquél negativo de abolir el poder de las palabras y consiguientemente del proyecto» (p. 45). Puesto que la ascesis está fuera de cuestión porque es el sacrificio de sólo una parte de sí mismo, que se pierde en vistas a salvar la otra, puesto que se trata de perderse todo entero, es «a partir de un movimiento de bacanal» y de ninguna manera en frío como esta pérdida podrá consumarse. Aquí, con toda evidencia, es el aspecto nietzscheano o pseudo-nietzscheano, dionisíaco o pseudo-dionisíaco del pensamiento de Bataille el que aparece a plena luz. Algunas de las mejores páginas del libro además están coloreadas por el sentimiento que se expresa aquí. El autor lucha vigorosamente contra todo lo que es satisfacción y suficiencia. Pero uno se espanta al constatar cómo el pensamiento más firme deriva pronto en un sinsentido grandilocuente. «Buscar la suficiencia –declara enérgicamente Bataille– es el mismo error que encerrar el ser en un punto cualquiera; no podemos encerrar nada, sólo encontramos la insuficiencia» (p. 138). Y más de una vez expresa una idea análoga cuando habla de la renuncia necesaria que consiste en *dejar de querer ser todo*. Pero seguidamente el pensamiento se oscurece o se hunde, como se quiera. «Intentamos ponernos en presencia de Dios, pero Dios vivo en nosotros nos exige también morir, no podemos captarlo más que acabando con él. (Sacrificio incesante necesario para la supervivencia, nosotros hemos crucificado una vez por todas, y sin embargo cada vez, de nuevo, crucificamos. Dios mismo crucifica)» (p. 138).

Habrá que volver sobre esta noción de sacrificio que es central en el pensamiento de Bataille; querría solamente resaltar que la confusión no involuntaria, sino al contrario deliberada, que envuelve aquí las relaciones de Dios y del yo hace literalmente malograr un pensamiento que no llega a disociar una necesidad superficial de rigor y una necesidad fundamental de exaltación lírica, que no puede o no debería desarrollarse en el mismo plano. El autor expresa una idea profunda y verdadera cuando dice que «el *ipse*, buscando convertirse en el todo, sólo es trágico en la cima para sí mismo», pero que es «digno de risa cuando su impotencia se manifiesta interiormente (no puede, en este último caso, sufrir él mismo; si fuera consciente de su impotencia abandonaría su pretensión, dejándola a algo más fuerte que él, lo que no es imposible sino en la cima)» (p. 140). Por otra parte Bataille tiene razón cuando dice que «el reír nace del desnivel, de depresiones que se dan bruscamente…», y está ligado a menudo, quizá esencialmente, con una inversión de la cual las bacanales nos ofrecen una ilustración atractiva. Está igualmente fundado al sostener que la risa, como la poesía o el éxtasis, no es el *medio* para otra cosa y no da satisfacción (p. 172). Pero no se podría juzgar demasiado sujetas a garantía las extrapolaciones dionisíacas a las cuales se deja llevar cuando declara «que la existencia ebria en mí se dirige a la existencia ebria en otros…», que «yo no puedo ser yo mismo *ipse* sin haberles lanzado un grito a ellos» (p. 180). O más brutalmente todavía, que «los excesos son los signos de pronto insistentes de lo que es soberanamente el mundo» (p. 186). Y es aquí donde se entrevé lo que puede ser el movimiento de bacanal a partir del cual se consuma la pérdida integral de nosotros mismos. Aquí se acusa de la manera más provocadora a la tendencia que consiste en acercar el extremo y el exceso hasta casi identificarlos. ¿Acaso no declara el autor que el extremo es alcanzado no por defecto sino por exceso? Pero al mismo tiempo la debilidad del pensamiento aparece con una luz cegadora, pues finalmente, ¿de qué exceso, de qué defecto se trata? Bataille no parece apenas sospechar que lo que está en cuestión es el Amor, y no puede ser nada más; pero este Amor no sólo no tiene nada en común con los excesos, eróticos o no, que proscribe la partícula que no ríe… etc., sino que los rechaza, excomulga a aquél que los busca. Sólo puede ser reverencial, y así como la elevación de una cadena de montañas no puede producirse sin que se hundan sus correspondientes valles, un Amor tal mueve a su alrededor las zonas abisales del sacrilegio, donde el autor parece inclinado muy a menudo a establecer su residencia. «Yo duermo, aunque mudo, Dios se dirige a mí: insinuante como en el amor, en voz baja: oh padre mío, tú sobre la tierra, el mal que está en ti me libera. Yo soy la tentación cuya caída eres tú. Insúltame como yo insulto a aquellos que me aman. Dame cada día el pan de la amargura. Mi voluntad está ausente en los cielos como en la tierra. La impotencia me ata. Mi nombre se borra. Dudando, apenado, respondo: Así sea». Y un poco más lejos dice: «Me remito a Dios para negarse a sí mismo, reprobarse, rechazar a lo que se atreve, lo que él es, en la ausencia, en la muerte. Cuando yo soy Dios, yo lo niego hasta el fondo de la negación. Si no soy más que yo, lo ignoro» (p. 202).

Cuando yo soy Dios… si yo no soy más que yo… Tales son los límites del abanico dialéctico en el cual se prosigue lo que me apa-

rece personalmente mucho menos una bacanal que el apagado pataleo de un prisionero recorriendo a grandes zancadas su celda; y puede ocurrir que este prisionero, para engañar a su aburrimiento, se entregue a algunas cabriolas; pero, comenzando por sí mismo, ¿se dejará engañar por esta gimnasia? Imagino que le daríamos al autor alguna satisfacción diciéndole que uno se siente asfixiado en ciertas páginas de su libro, pero ahí no habría más que un malentendido. ¿No es el aire ligero y embriagador de las cimas el que se respira en la cumbre de la obra nietzscheana, es más bien la atmósfera asfixiante de un subsuelo? ¿Por qué es así? Antes de afrontar la cuestión quisiera decir algunas palabras sobre la noción de sacrificio tal como Bataille la concibe, y el rechazo que opone a cualquier especie de salvación.

«Las fuerzas que trabajan para destruirnos encuentran en nosotros complicidades tan felices –y a veces tan violentas– que no podemos desviarnos de ellas simplemente tal como el interés nos lleva a hacerlo. Somos conducidos a hacer la parte del fuego… Sin llegar a entregarnos, podemos entregar de nosotros mismos una parte: sacrificamos bienes que nos pertenecen o pertenecen –lo que nos liga con tantos lazos que distinguimos tan mal– a nuestro semejante. Seguramente esta palabra 'sacrificio' significa esto: *que algunos hombres, por el hecho de tener voluntad, hacen entrar algunos bienes en una región peligrosa donde crecen fuerzas destructivas*» (p. 151). Como mucho, es «el sacrificio desnudo, sin cordero, sin Isaac. El sacrificio es la locura, la renuncia a cualquier saber, la caída en el abismo, y nada ni en la caída ni en el abismo es revelado, pues la revelación del abismo no es más que un medio de caer más adelante en el vacío» (p. 85). Hay que reconocer, pues, que el sacrificio es lo contrario del proyecto. «Si tiene las formas del proyecto, no es más que en apariencia, o en la medida de su decadencia… El sacrificio es inmoral, como la poesía, puesto que el plano moral es el plano del proyecto, como el del discurso, además» (p. 209s). Añadiremos incluso, en nota, que «el sacrificio de la misa es en su esencia el más grande de todos los crímenes» (p. 310). «El sentido del sacrificio es mantener tolerable, viva, una vida que la avaricia necesaria sin cesar remite a la muerte» (p. 207). Observemos bien qué precauciones se imponen aquí en la elección de las palabras. Si tuviéramos la desgracia de decir que el fin o la función del sacrificio es mantener, etc…, lo desnaturalizaríamos enseguida reduciéndolo a proyecto.

Y ahora, ¿qué juicio hacer sobre tal concepción? Los términos de abuso y confusión son los que vienen naturalmente al pensamiento; y quizá sea posible precisar en qué consiste este abuso y esta confusión. Existe, sin duda, una locura de la Cruz; considerando las cosas desde fuera, el autor parece, pues, poder invocar testimonios positivos para apoyar sus alegaciones. Pero podemos temer que no haya en ello más que la analogía más superficial y más falaz. Cuando Bataille declara, por ejemplo, que «si se renuncia al hombre medio por el extremo, se rechaza una humanidad caída, apartada de la edad de oro, avaricia y mentira», está muy claro que lo que entiende por extremo es, ya lo sabemos, una experiencia límite que se ha de buscar por sí misma, que tiene en sí misma su propia justificación (si es que esta palabra conserva aquí todavía un sentido). Experiencia además evanescente, ya lo sabemos bien, y que tiende a suprimirse en el acto mismo por el cual se consuma. Pero esta consagración de la experiencia en cuanto tal puede legítimamente aparecer como la negación expresa del amor, y por consiguiente del martirio, en tanto éste es una testificación creadora tendida hacia una trascendencia que no puede de ninguna manera reducirse en el dinamismo interno que ella conmueve y orienta. No podríamos, además, alzarnos demasiado expresamente contra el procedimiento que consiste en aislar en el testimonio de los grandes místicos tales elementos que se cree poder explotar, independientemente de cualquier afirmación cristiana, o incluso contra las posiciones fundamentales de un cristianismo cualquiera, y llevar a cuenta de un conformismo prudente e interesado, o de un desconocimiento infantil de sí, las declaraciones ortodoxas que ofrecen estos mismos místicos. Lo cual es como decir que «si san Juan de la Cruz hubiera sido más valiente», o «si se hubiera comprendido a sí mismo», o «si hubiera vivido en una época más ilustrada», no habría confesado la fe católica; se le puede además perdonar, porque… etc. Pienso que hay que denunciar como literalmente insoportable esta pretensión común en nuestros días de ponerse en el lugar de un san Juan de la Cruz, de comprenderlo además mejor de lo que él se comprendió a sí mismo, de ir hasta el final cuando él se quedó a medio camino, etc. Bataille, ya lo he dicho, ha hecho un análisis notable de lo risible, pero si hubiera profundizado más en la naturaleza de la suficiencia, quizás hubiera visto claramente que su libro ofrece de ella ilustraciones muy significativas en algunos lu-

gares. Es en este mismo punto de vista donde conviene situarse para hacer justicia a la pretensión que apunta de hacer *tabula rasa* de la salvación, y más en general de la esperanza misma.

> Basta de salvación: es uno de los subterfugios más odiosos (p. 29). Se duda en cada caso –leemos en otro lado– si la salvación es el objeto de una fe verdadera o si no es más que una comodidad que permite dar a la vida espiritual la forma de un proyecto (el éxtasis no es buscado por la experiencia misma, es la vía de una liberación, un medio). La salvación no tiene exactamente el valor que para los budistas es el fin del sufrimiento, Dios para los cristianos, los musulmanes, los hindúes no budistas. Es la perspectiva del valor percibido desde la vida personal. Por lo demás, en los dos casos el valor es totalidad, acabamiento, y la salvación para el fiel es «convertirse en todo», divinidad directamente para la mayoría, no-individualidad para los budistas (el sufrimiento es, según Buda, lo individual). Una vez formado el proyecto de la salvación, la ascesis es posible. Imagínese ahora una voluntad diferente e incluso opuesta, donde la voluntad de convertirse en todo sería vista como un obstáculo para la de perderse (de escapar del aislamiento, del aplastamiento del individuo), donde convertirse en todo sería considerado no sólo como el pecado del hombre, sino de todo lo posible y de Dios mismo. Perderse, en este caso, sería perderse y de ninguna manera salvarse (p. 44).

Lamentamos constatar una vez más con qué facilidad el autor se desliza desde la idea verdadera hacia una paradoja en la cual se tiene la impresión de que se reviste con la ostentación más terrestre. La salvación, dice, es para el fiel hacerse todo. ¿Qué significan estas palabras? Se concederá –y ya lo he concedido hace un rato– que existe en el hombre natural un deseo desenfrenado de poseer el mundo, de no dejar nada fuera de su alcance. El gran conquistador no ocuparía en la historia contada el lugar que le corresponde si nadie reconociera confusamente en él la figura desmesuradamente agrandada de lo que uno mismo aspira a convertirse. Pero ¿cómo no reconocer que la vida espiritual se funda sobre la renuncia a la ambición? El «convertirse en todo», aquí condenado, es del orden de la plétora: digamos, en otro lenguaje, que depende de la voluntad de poder. La aspiración a la salvación presenta un carácter tanto más diferente cuanto que ella no es en principio y no puede ser una voluntad, cuanto que ella escapa, pues, a este mundo del proyecto que

excomulga incansablemente el autor. La salvación no puede ser más que liberación, pero liberación ¿de qué, sino de esta prisión del yo egoísta donde reina la avaricia? Queda por saber cómo esta liberación es posible, y si ella se efectúa realmente en el éxtasis como parece pensar Bataille; pero ¿por qué no también por el opio y el hachís, o por prácticas eróticas sabiamente elaboradas? ¿Por qué no, en efecto?, repetirá el autor, al que ningún prejuicio ético corre el riesgo de detener en la vía de una sinceridad total y además poco costosa. Como máximo propondrá, en nombre de la experiencia adquirida, establecer entre estos diferentes procedimientos una jerarquía establecida según el grado respectivo de eficacia. Mas el fiel declarará que ellos no pueden aportar nada que se parezca a la liberación a la que aspira, y que un abismo insondable la separa de aquellas otras que prometen los magos subalternos que, a decir verdad, no son más que magos. El fiel: ¡qué plenitud en esta palabra! Pues no es sólo la fidelidad al jefe de la Iglesia, a Cristo, la que evoca, sino simplemente esta fidelidad al prójimo que, para un pensamiento tal, se engulle en la nada. ¿Cómo sería concebible la fidelidad en un mundo interior del cual se nos propone una descripción como ésta?: «Lo que tú eres se debe a la actividad que liga los elementos innumerables que te componen con la intensa comunicación de estos elementos entre sí... Donde tú querrías captar la sustancia intemporal, no encuentras más que un deslizamiento, los elementos mal coordinados de tus elementos perecederos... el torbellino permanente que te compone choca con torbellinos parecidos con los cuales forma una gran figura, animada por una agitación mesurada. Ahora bien, vivir significa para ti no sólo los flujos y los juegos de luz que se unifican en ti, sino los pasos de calor o de luz de un ser al otro. No somos nada, ni tú ni yo, al lado de las palabras ardientes que podrían ir de mí hacia ti, impresas sobre estas hojas, pues no habré vivido más que para escribirlas, y si es verdad que ellas se dirigen a ti, tú vivirás haber tenido la fuerza de escucharlas... Yo soy y tú no eres en el vasto flujo de las cosas más que un punto de parada favorable al resurgir...». Y, en fin, algo que está singularmente cargado de sentido: «El orden estabilizado de las apariencias aisladas es necesario para la conciencia angustiada por las crecidas torrenciales que se la llevan» (p. 147-149).

Esta última frase marca lo más claramente posible que la conciencia angustiada es ella misma el valor central. En el fondo, so-

mos convidados a una verdadera cultura de la angustia. Pero cómo no ver que, desde este punto de vista, todas las relaciones estructurales que constituyen el armazón, no sólo de una comunidad, sino de una vida humana digna de este nombre, son a la vez despreciadas y eludidas. Aquí la parte del escamoteo puro y simple no tiene medida. Y sin duda en un Nietzsche, profeta de los tiempos nuevos, debemos reconocer una vocación auténtica a la soledad; pero ¡qué diferencia! Nietzsche, en verdad, no ha eludido nada; no se puede poner en duda ni un segundo la absoluta seriedad de su misión, incluso si uno se ve llevado a creer que esta misión debía a fin de cuentas activar el proceso de destrucción que se lleva a cabo ante nuestros ojos. Pero, hay que confesarlo, en un caso como el que nos ocupa es justamente esta seriedad y esta autenticidad la que nos vemos obligados a poner en cuestión; y el hecho de que el autor mismo hable sin cesar de cuestionamiento o de experiencia que se cuestiona a sí misma no quita nada de su densidad a esta cuestión crucial.

La experiencia interior ¿es auténtica? Y admitiendo que lo sea, ¿es ejemplar? He aquí lo que estamos obligados a preguntarnos ahora.

Primero, ¿es auténtica? ¿Ha hecho el autor realmente la experiencia que describe con una precisión cuasi proustiana («Yo sentía la dulzura del cielo presente en el interior de la cabeza como un murmullo vaporoso, etc.»)? No existe y no puede existir ninguna razón válida para dudar de ello. Por el contrario, cuando declara: «Percibí que el estado de felicidad en el que había caído no difería en nada de los estados místicos», habría que rectificar y decir: no difería en nada *de la idea* que yo me formaba de los estados místicos. Añadirá además con buena fe que esta experiencia fue en parte fallida, e intentará explicar cómo, sin transición, pasó de un abrazo celoso a la entera desposesión (p. 194). Todo esto tiene que ser admitido. Querría observar tan sólo que en un terreno así la noción de autenticidad pierde mucho de su valor y de su peso. Cuando me pregunto si un documento es auténtico, me planteo una cuestión totalmente precisa a la cual en principio se debe poder responder con un sí o un no categóricos. Watteau realmente ha pintado o no este lienzo; Pascal realmente ha escrito o no esta carta. La respuesta a la pregunta cambia alguna cosa de la imagen que nos podemos hacer de Watteau o de Pascal, y por consiguiente del

mundo. Se puede temer, por el contrario, que allí donde se trata de experiencias que se prosiguen al margen de lo descriptible o de lo enunciable, la cuestión pierde mucho de su sentido y ya no es posible responder a ella con un sí o un no, en la medida en que el esfuerzo que hace el testigo o el sujeto para comunicar esta experiencia es inevitablemente llevado, sea cual sea su buena fe, a introducir determinaciones conceptuales de las cuales no se puede decir en rigor ni que ellas estuvieran ni que no estuvieran implicadas en la experiencia propiamente dicha. Esto se ha de comparar con un hecho negativo, pero digno de atención: y es que estamos aquí en una zona donde ningún criterio puede intervenir, no puede ni siquiera ser concebido. En presencia de alguien que relata una experiencia de éxtasis puro, yo no tengo ni puedo tener ningún medio de decir si el relato es exacto o no; y esto porque en última instancia el término exactitud no es aplicable aquí. En el caso que nos ocupa, tengo la convicción moral de que el autor hace lo que puede para dar cuenta de lo que le ha tocado efectivamente vivir. Es imposible ir más lejos; y por supuesto, si alguno de sus amigos o de sus vecinos viniera a decirme: «Desconfíe, es un farsante», yo no tendría ninguna posibilidad concebible de rebatir a este acusador. Confieso que en lo que me concierne, observaciones de este tipo tienden a disminuir apreciablemente el interés que puedo tomar o la importancia que puedo dar a tales relatos. Sería distinto, por supuesto, si estas experiencias se produjeran en el contexto de lo que se me permitirá llamar una vida ejemplar: la de un santo, un gran espiritual, cuyo testimonio tendría tanto más precio cuanto más ajeno fuera a cualquier exhibicionismo, e incluso más visiblemente nimbado de una humildad que me parece ser una de las notas más irrecusables del verdadero místico. ¿No se podría plantear en principio que una «experiencia mística» (pongo estas palabras entre comillas) que no ha triunfado primero sobre toda autocomplacencia debe ser vista como despreciable, al menos en el terreno espiritual, es decir, en el orden donde los juicios de valor pueden ser pronunciados con un mínimo de justificación? Ahora bien, me parece evidente que el libro de Bataille chorrea de autocomplacencia –complacencia que además puede afectar en ciertos lugares el aspecto superficialmente desconcertante de la autocondenación–. No sólo recordaré en apoyo de esta aserción la frase sobre san Juan de la Cruz, de quien el autor «ha seguido hasta el final el

método de vaciamiento», sino todo lo que ha dicho acerca del ascetismo y la singular desenvoltura con la cual se expresa tanto sobre la vida espiritual de los hindúes como sobre la de los cristianos, que tienen la imperdonable debilidad de preocuparse por su salvación. Como una expresión obstinadamente mantenida desde el comienzo hasta el final, se distingue a lo largo de todo el libro con una impaciencia creciente la posición agresiva de un «nosotros», «nosotros los verdaderos, los puros, los liberados, los atormentados», y esto es bastante, al menos a mi parecer, para lanzar algo más que una sospecha sobre el mensaje que se pretende transmitirnos.

Pero de pronto parece que pudiéramos pronunciarnos sobre la pretensión que refleja una experiencia como «ser una autoridad». En primer lugar, no se ve de ninguna manera que ésta pueda darse como originaria, en el sentido del término alemán *ursprünglich*. En realidad estamos en presencia de una secuela, y de una secuela híbrida: secuela de Hegel, de Kierkegaard y de Nietzsche; y ¿quién osaría pretender que entre los elementos residuales de pensamientos tan dispares pueda establecerse un acuerdo duradero? Sé muy bien que el autor se defenderá al no aportar nada que pretenda parecerse a un sistema, que pasará necesariamente al contraataque, y no tendrá ninguna pena en destacar las razones que tenemos hoy para estar en guardia contra todo intento de sistematización filosófica. No es menos verdad por ello que un libro como *La experiencia interior* vehicula una dogmática: una dogmática a contrapelo, si se quiere, pero, con todo, una dogmática. Recordemos, en efecto, la primera de las proposiciones enunciadas por Blanchot, en acuerdo total con el autor: la vida espiritual sólo puede tener su principio y su fin en la ausencia de salvación, en la renuncia a toda esperanza. ¿Se dirá que ahí sólo hay una actitud deliberadamente adoptada frente a la realidad? Hay que ir más lejos, creo; lo que aquí se define es una toma de posición irrevocable que se apoya en la aprehensión de esta realidad misma; *yo quiero que la realidad sea tal que yo no tenga que esperar ninguna salvación ni alimente ninguna esperanza*. Tiendo una mano fraternal a todos aquellos que tienen el alma suficientemente bien templada como para alimentar la misma exigencia; respecto a los otros, ¿puedo experimentar por ellos otra cosa que desprecio? Está muy claro que esta manera no sólo de afrontar el destino, sino de forjarlo interiormente y de quererlo tan duro como sea posible, es completamente nietzscheana; pero de nuevo no es más que una secuela de Nietzsche. Se piense lo que se piense de Nietzsche en última instancia, su destino conserva para nosotros un carácter ejemplar. ¿Por qué? Porque Nietzsche, si se puede decir, ha jugado hasta el final, hasta la locura y la muerte, y al mismo tiempo ha sido verdaderamente el primero en afrontar semejante experiencia; ¿quién podría pensar en negarle esta *Ursprünglichkeit*, que no podemos de ninguna manera reconocer en sus discípulos hoy? Ciertamente esto no será, en manera alguna, razón para adherirse a las tesis nietzschearas, suponiendo que puedan ser consideradas como formando un todo coherente y orgánico; al menos sí será una razón para saludar la grandeza duradera de Nietzsche y, sin duda, para ver en él el testigo involuntario de una verdad que se afirma todavía a través de las negaciones o a veces las blasfemias que él pretende oponerle. Por más consideración que se pueda tener por Bataille y sus amigos, es difícil ver en ellos testigos en este sentido segundo y sin embargo grandioso. El verbo 'pretender' es de aquellos que no me permitiría nunca emplear hablando de Nietzsche, dado lo ardiente que en él habita la pasión de la sinceridad; por el contrario, me viene enseguida a la pluma cuando se trata de estos escritores. En ellos se percibe bien que la actitud tomada rige todas las frases, incluso si se han convertido en sus prisioneros hasta el punto de no sentirla ya como tal actitud.

Proceso de tendencias, protestarán quizá algunos de sus amigos. Pero verdaderamente ¿qué es lo que está aquí en cuestión? A aquello que nos aportan, y que no podría presentarse bajo las especies de una demostración o incluso de un argumento en forma, sólo puede prestarse una adhesión u oponer un rechazo. «Bien –se me responderá–, pero al rechazar, usted se juzga a sí mismo». Aquí creo que conviene denunciar lo que es propiamente una impostura, quiero decir, la especie de patente de superioridad que parece atribuirse a sí mismo cuando declara que la vida espiritual no puede fundarse más que sobre la ausencia de la salvación, etc. Entiendo por ello que es demasiado fácil pretender con palabras (*words, words!*) situarse más allá de los límites que han podido alcanzar, al precio de la más dura ascesis, los más grandes espirituales de la humanidad. No, no se instala así en un más allá auténtico; se limita a jugar un juego inspirado por un orgullo sin medida que se prolon-

ga en voluntad de intimidación, y frente al cual lo sensato sería probablemente responder con una sonrisa y un ligero encogimiento de hombros.

* * *

De todas maneras pienso que, si me quedara ahí, con todo derecho se me podría calificar de tener mala fe y recriminarme que simplemente eludo el verdadero problema, quizá porque es molesto y en un cierto sentido insoluble. En la raíz del libro de Bataille y de muchos otros hay lo que se podría denominar una constatación general de absurdidad. Quizá, sin embargo, esta fórmula deba corregirse. Albert Camus, cuyo talento no podría discutir, precisa muy bien en las líneas siguientes: «Decía que el mundo es absurdo, e iba demasiado deprisa: el mundo en sí mismo no es razonable; es todo lo más que podemos decir. Pero lo que es absurdo es la confrontación de este irracional y de este deseo agitado de claridad cuya llamada resuena en lo más profundo del hombre. Lo absurdo depende tanto del hombre como del mundo. Es por el momento su único lazo de unión. Sella a uno y otro como sólo el odio puede encadenar los seres. Es todo lo que puedo discernir claramente en esta aventura sin medida donde mi aventura prosigue» (*El mito de Sísifo*, p. 37). Esto puede parecer absolutamente desconcertante de entrada; ¿acaso no es la absurdidad pura negación, discordancia establecida como no armonizable? ¿Cómo en estas condiciones el autor puede hablar de «esta absurdidad que regula mis relaciones con mi vida»? Es que en el fondo, a partir del momento en que es reconocida, «la absurdidad es una pasión, la más desgarradora de todas» (p. 38). En otro lugar se nos dirá que la noción de absurdo es esencial y que puede ser considerada la primera de mis verdades (p. 49). Estas fórmulas no son muy fáciles de conciliar. Todo se ilumina, sin embargo, cuando Camus nos dice que el absurdo, el pecado sin Dios, es un estado en el cual hay que vivir:

> Yo sé sobre qué está fundado: este espíritu y este mundo afianzados el uno en el otro sin poder abrazarse. Yo pido por la regla de la vida de este estado, y lo que se me propone niega el fundamento, niega uno de los términos de la oposición dolorosa, me ordena una dimisión. Pregunto por lo que conlleva la condición que reconozco como mía, sé que implica la oscuridad y la ignorancia, y se me asegura que esta ignorancia explica todo y que esta noche es mi luz. Pero no se me responde aquí a mi intención, y este lirismo exaltante no puede esconderme la paradoja… Buscar lo que es verdadero no es buscar lo deseable. Si para escapar de la cuestión angustiosa «¿qué será, pues, la vida?» hace falta como el asno alimentarse de la ilusión, antes que resignarse a la mentira el espíritu absurdo prefiere adoptar sin temblar la respuesta de Kierkegaard: la desesperación. Considerando todo en su conjunto, un alma determinada se las arreglará siempre (p. 61).

¿Cómo no admirar de entrada esta voluntad de lucidez a cualquier precio? Sin embargo, pongámonos en guardia. ¿Estamos aquí en presencia del pesimismo estoico al cual se adhirieron grandes almas a finales del siglo pasado –citemos, al azar, a Thomas Hardy o Mme. Ackermann–, almas para las cuales en última instancia la verdad sigue siendo el valor supremo, a veces único? Pero además de que el término absurdo no pertenece en general al vocabulario de estos pesimistas, no se les ocurriría a ninguno de ellos hablar de la absurdidad como de una pasión, «la más desgarradora de todas». Si, tal como escribe Camus en alguna parte, el absurdo fuera (simplemente) la razón lúcida que constata sus límites, sería imposible comprender cómo la absurdidad puede ser una pasión. Penetremos más adelante, sin embargo, y veremos más claro.

Mi condición consiste en no formar parte del mundo en el que estoy de alguna manera –sin duda de todas maneras– comprometido; me opongo a este mundo con toda mi conciencia y con toda mi exigencia de familiaridad…

> ¿Y qué constituye el fondo de este conflicto entre el mundo y mi espíritu sino la conciencia que yo tengo de él? Si, pues, quiero mantenerla [–pienso que habrá que volver sobre este constituyente de la frase–] es por una conciencia perpetua, siempre renovada, siempre en tensión. He aquí lo que por el momento me hace falta conservar. En este momento el absurdo, a la vez tan evidente y tan difícil de conquistar, entra en la vida de un hombre y reencuentra su patria… Todos los problemas retoman su agudeza. La evidencia abstracta se retira ante el lirismo de las formas y de los colores. Los conflictos espirituales se encarnan y reencuentran el abrigo miserable y magnífico del corazón del hombre. Ninguno está resuelto. Pero todos están transfigurados. ¿Se va a morir, escapar de un salto, reconstruir una casa de ideas y de formas a su medida? ¿Por lo contrario, se va a sostener *la apuesta desgarradora y maravillosa del absurdo*? Hagamos a este respecto un último esfuerzo y saquemos todas las con-

> secuencias. El cuerpo, la ternura, la creación, la acción, la nobleza humana retomarán entonces su lugar en este mundo insensato. El hombre reencontrará en él al fin el vino del absurdo y el pan de la indiferencia con el cual alimenta su grandeza (p. 74s).

Este fragmento no deja de tener su belleza; pero ¿qué decir? Me parece que un oído exigente percibe bajo la seguridad de las fórmulas no se sabe qué elemento discordante que pone enseguida en alerta. El autor había comenzado por preguntarse si la vida debía tener un sentido para ser vivida. Aparece aquí, por el contrario, que será tanto mejor vivida cuanto menos sentido tenga. Vivir una experiencia, un destino, es aceptarlo plenamente. Ahora bien, no se vivirá este destino sabiéndolo absurdo si no se hace todo por mantener ante sí este absurdo descubierto por la conciencia... «Vivir es hacer vivir el absurdo. Hacerlo vivir es ante todo contemplarlo. Al contrario de Eurídice, el absurdo no muere más que cuando uno se desvía de él» (p. 76). «La rebelión es esta presencia constante del hombre a sí mismo. No es aspiración, ella está sin esperanza. Esta rebelión es la seguridad de un destino aplastante, menos la resignación que debería acompañarla» (p. 77). El suicidio se encuentra así condenado, puesto que resuelve el absurdo, mientras que para mantenerse, el absurdo no puede resolverse. «Lo contrario del suicidio es el condenado a muerte» (p. 78).

Esta última frase proyecta una luz cegadora sobre el final de la novela de Camus *El extranjero*, obra remarcable sobre la que me habría gustado extenderme largamente. Habría hecho falta poder citar toda entera la escena que se organiza entre el condenado a muerte y el capellán que viene a verle a la prisión. La novela está compuesta de tal manera que, si bien el hombre ha cometido el acto del cual se le acusa, lo ha llevado a cabo en condiciones tales que en el fondo él no es menos la víctima de un malentendido absurdo e imposible de disipar; pues la pobre lógica humana se obstina en explicar este acto, en crear, para dar cuenta de él, un encadenamiento imaginario. «Rezaré por usted», viene a decirle el capellán. Entonces el condenado explota. «Él, el capellán, no estaba ni siquiera seguro de estar en vida, puesto que vivía como un muerto. Yo tenía la apariencia de tener las manos vacías. Pero yo estaba seguro de mí, seguro de todo, más seguro que él, seguro de mi vida y de esta muerte que iba a llegar. Sí, yo no tenía más que

esto. Pero al menos tenía esta verdad tanto como ella me tenía a mí... Era como si hubiera esperado durante todo el tiempo este minuto y este otro pequeño en el que yo sería justificado: nada, nada tenía importancia, y yo sabía bien por qué. Él también sabía por qué, desde el fondo de mi porvenir, durante toda esta vida absurda que yo había llevado, un soplido oscuro remontaba hacia mí a través de los años que todavía no habían llegado, y este soplido igualaba a su paso todo lo que se me proponía entonces en los años más reales que yo vivía... ¿Lo comprendía él, comprendía pues? Todo el mundo era privilegiado, no había más que privilegiados» *(El extranjero*, p. 157).

¿Qué decir? «Este privilegio –escribe Blanchot (*Paso en falso*, p. 260)– expresa la justificación final que pone a cada uno de acuerdo con lo que ha hecho, que lo recompensa por no haber eludido nada ni reservado nada para más tarde, y que le hace sensible su parentesco con el mundo incognoscible». No me gusta nada esta última referencia, me parece de tal naturaleza que puede despistar al lector. Camus mismo, en un artículo importante sobre Franz Kafka, se expresa con más brutalidad, pero también con más fuerza. «En un mundo donde todo está dado y nada se explica, la fecundidad de un valor o de una metafísica es una noción vacía de sentido».

Está claro que esta última afirmación podría discutirse totalmente. Para empezar, ¿tiene sentido hablar de un mundo donde todo está dado y nada está explicado? ¿Acaso no es evidente que lo propio de la explicación, *en un mundo cualquiera*, consiste precisamente en no estar dada, en no poder ser más que descubierta, de manera que al mundo, que es el nuestro, el autor le opone la idea, no de otro mundo no realizado, sino de algo que no sería en absoluto un mundo? Pero eso no es todo; no se ve por qué en el interior de un mundo irracional no podrían instaurarse valores positivos. Nietzsche no habría suscrito seguramente la fórmula de Camus. Pero conviene luchar más directamente todavía contra la posición que aquí se defiende con algo más que talento, con una especie de áspera exaltación que no puede sino intimidar a espíritus mal protegidos, o incluso abrir brechas en las conciencias que han reflexionado de forma imperfecta sobre las convicciones de las cuales creen alimentarse.

La rebelión tal como se nos ha definido «da su precio a la vida... El absurdo es la tensión más extrema del hombre, aquella que

le mantiene constantemente en un esfuerzo solitario, pues sabe que en esta conciencia y en esta rebelión del día a día, él da testimonio *de su única verdad que es el desafío*» (p. 78). A partir del momento en el que he reencontrado el absurdo, estoy curado de la creencia en mi propia libertad, la cual me revelaba prisionero de los fines que yo me asignaba en la vida de cada día –es decir, del proyecto, para seguir el lenguaje de Bataille–. De golpe accedo a la libertad auténtica, que es la libertad absurda.

> Y reencontramos aquí la divina disponibilidad del condenado a muerte ante el cual se abren las puertas de la prisión por un pequeño amanecer, este increíble desinterés respecto a todo, excepto la pasión pura de la vida; lo sentimos bien, la muerte y el absurdo son aquí los principios de la única libertad razonable: la que un corazón humano puede experimentar y vivir… El hombre absurdo vislumbra así un universo ardiente y helado, transparente y limitado, donde nada es posible pero todo está dado, más allá del cual está el hundimiento y la nada. Puede entonces decidir aceptar vivir en un universo tal y sacar fuerzas de él, su rechazo a esperar es el testimonio obstinado de una vida sin consolación (p. 83s).
>
> ¿Qué significa la vida en un universo tal? Nada más que, por el momento, la indiferencia por el porvenir y la pasión de agotar todo lo que está dado… Saber si se puede vivir sin llamada, es todo lo que me interesa (p. 84). No se trata de vivir lo mejor, sino de vivir lo más posible (*ibid.*).

Notemos enseguida el equívoco que va ligado a estas últimas palabras. «Sentir la vida, su rebelión, su libertad, y lo más posible». Parece, pues, que este más toma aquí la forma de la intensidad de una aprehensión o de una iluminación. Pero más adelante se nos dice que ninguna profundidad, ninguna emoción, ninguna pasión y ningún sacrificio «podrían volver iguales, a los ojos del hombre absurdo (incluso si él lo deseara), una vida consciente de cuarenta años y una lucidez extendida en sesenta años» (p. 87). Y aquí parece ser cuestión de una cantidad extensible. Lo que aparece con toda claridad es que Camus nos aporta de entrada el testimonio de una generación sobre la cual ha sido emitida una sentencia de muerte, y para la que vivir no es en suma más que beneficiarse de un aplazamiento, susceptible de expirar mañana o esta noche. Tal es el dato inicial del drama, pues es, en efecto, un drama. Se trata ahora de saber qué actitud adoptará la conciencia en presencia de esta situación. Ella se niega a imaginar un trasfondo metafísico del cual emanaría alguna claridad capaz de transfigurarla. Se niega a ello, de entrada, por honestidad, pero también por orgullo; y hay ahí dos disposiciones tan estrechamente conjugadas que no se puede pensar en disociarlas. Pero tampoco puede tratarse para ella de resignarse a su suerte, pues eso sería todavía envilecerse. Un único recurso subsiste: no sólo proclamar el absurdo sin nombre de una situación tal, sino enraizarse en ella hasta el punto de hacerla suya, de asumirla, y de alguna manera exaltarla. ¿No es éste el único medio no de experimentarse, sino de probarse a sí mismo? Así se puede ver esbozarse en una noche casi total una especie de reducción al absurdo como una réplica invertida e inarticulada del *cogito* cartesiano, en un clima que sería el de Pascal o el de Kierkegaard, si el uno o el otro pudieran ser pensados sin la fe, sino, por el contrario, bajo el signo del rechazo más obstinado que pudiera ser opuesto a las certezas religiosas. Ciertamente los términos de desafío y de apuesta que he subrayado en el pasaje adquieren aquí su sentido pleno. No puede tratarse de ninguna manera de una constatación. Pero ¿puede haber desafío o apuesta sin valor? Sin valor fecundo, sí, nos responderá seguramente el autor. En otros términos, se trata de una actitud que no debe traer frutos para nadie. «En el mundo absurdo –declara Camus– el valor de una acción o de una vida muestra su medida por su infecundidad» (p. 96). ¿Qué decir, sino que estamos aquí en un mundo estrechamente, herméticamente cerrado sobre sí? ¿Cuál no es entonces la inconsecuencia del autor cuando habla en otro lugar «del único lujo, el de las relaciones humanas… de la amistad tan fuerte y tan púdica de los hombres entre sí, etc.» (p. 121)? ¿Cómo no ve que una amistad, que un amor sea cual sea, crean alrededor de él un mundo donde esta fórmula ya no presenta literalmente ningún sentido, a menos que no se confunda de la manera más imperdonable fecundidad y utilidad? La verdad es que no ha existido quizá nunca monadismo tan radical como el que se afirma en Camus. Ya no se trata ni siquiera de bacanal, o de pasaje de calor y de luz de un ser al otro. Ya no hay ni calor, ni luz; y si por un instante el autor parece olvidarlo, no es más que haciéndose infiel al principio que él mismo ha establecido.

Es demasiado evidente que el que se rebela a la manera de Camus rechaza de entrada con todo el desprecio posible el juicio que

se puede estar tentado de hacer contra su rebelión. Más aún: la compasión misma que en ciertos momentos se estaría tentado de testimoniarle él no puede más que rechazarla. En estas condiciones, al término de un desarrollo como el suyo, no hay lugar más que para la no-comunicación o para el contagio. Hay que insistir sobre este último término. Se ve demasiado bien por dónde una actitud semejante puede seducir. Aquí como antes, pero de manera mucho más perceptible aún, se ejerce una verdadera intimidación, preferentemente sobre conciencias adolescentes; ¿cómo, en un sobresalto de amor propio, no tomarían como tarea abrazar ellas también este mundo absurdo que se les propone, o blandir a su vez la antorcha del revolucionario?

Ingrata es, pues, aquí la tarea que incumbe al crítico. Debe saber que se expone a verse acusado de cobardía, de mala fe o de necedad, y probablemente de todo a la vez. Hay que añadir que tal posición se presenta como en principio inexpugnable. Pues si se predice al autor que a la larga él mismo se sentirá asfixiado y se verá forzado a romper un cristal para respirar, él siempre tendrá el recurso de responder que si es así será simplemente porque él mismo se habrá revelado demasiado débil para mantener su apuesta hasta el final. Quizá incluso llegará hasta admitir o conceder que nadie es lo suficientemente fuerte como para soportar semejante prueba: pero qué prueba esto, sino que la condición del hombre se revela inhumana en cuanto es pensada a fondo: él nunca ha pretendido otra cosa.

A partir de entonces, ¿de qué recursos disponemos para atacar esta plaza fuerte? Sin duda hay que introducir aquí una distinción muy importante.

Debemos preguntarnos de entrada si existe un medio de convencer al adversario; y sobre este punto seré tan pesimista como sea posible. No pienso que exista o que pueda inventarse una dialéctica susceptible de triunfar sobre una voluntad tan detenida, tan endurecida. La dialéctica no actúa –y no puede actuar– a la manera de un procedimiento mágico. Supone en el otro un cierto poder de acogida, una disponibilidad que aquí falta. Hay que tener el coraje de reconocerlo, sólo la gracia puede aquí revelarse eficaz, quedando bien entendido que *a priori* su acción no puede ser imaginada por el negador endurecido sino con formas inadecuadas, y por ello mismo será rechazada; por definición, el negador endurecido

no puede representarse la mutación ontológica que la gracia es susceptible de producir en él; se está, pues, fundado para decir que el rechazo que él le opone, lo opone a otra cosa distinta de ella, a una sombra o a un espejismo.

La otra cuestión que me parece mucho más angustiante es la de saber cómo podemos, bien sea prevenirnos nosotros, bien advertir a un ser sin defensas contra el contagio del que he hablado antes.

Creo distinguir tres vías principales por donde este mal puede alcanzarnos. Este mal, digo. En efecto, no dudo ni un segundo en considerar como un mal el proceso al término del cual nuestra vida es experimentada como prisión en el seno de un mundo despojado de todos los atributos que antes estábamos de acuerdo en glorificar. Enseguida se inicia aquí un debate inevitable. No puede ser un mal, se me dirá, ver nuestra situación tal como es, mirar la verdad a la cara. Pero conviene denunciar aquí un abuso, sin duda un sofisma. La situación de la que se trata no puede separarse del prejuicio que se adopta para señalarla y definirla; y a pesar de las apariencias, este prejuicio no es en absoluto idéntico al del sabio en busca de la objetividad pura. Ya lo he dicho de paso: se da aquí ante todo la pretensión de no dejarse consolar, y esta pretensión implica un orgullo totalmente ajeno al puro sabio en cuanto tal. Es así como uno rechaza considerar los signos, tan numerosos para quien hace el esfuerzo de acogerlos, de una intervención sobrenatural en el mundo, porque no se quiere lo que se ve como una intrusión envilecedora para quien la acepta o se acomoda a ella. Esa es la primera vía de infiltración. Hay sobre todo para el adolescente una tentación evidente de colgarse de una torre, o de contemplar con desprecio a través de los barrotes de una celda la muchedumbre de los indecisos y los prosternados. Me inclino a creer que una gran experiencia de la vida inmuniza casi completamente contra esta tentación. Pero ¡qué difícil es hacer beneficiarse de esta experiencia a aquél que no sólo no la posee, sino que la rechaza! Aquí las exhortaciones son vanas, los argumentos fracasan, ya hemos visto por qué. No se puede contar más que con los encuentros, con todas las oportunidades esparcidas a lo largo de la vida, como el polen difundido en la atmósfera un día de verano.

Existe otra vía de infiltración por donde el mal puede alcanzarnos hasta el fondo. Los acontecimientos que nos asedian pueden en cualquier momento devastar nuestras existencias de tal manera que

no veamos desplegarse alrededor nuestro más que el *no man's land* indefinido de un sinsentido generalizado. Todo el mundo es capaz sin dificultad de evocar tal situación concreta en la que el acontecimiento puede situarlo de un instante a otro, y donde él se vería expuesto a caer en un nihilismo absoluto. Se puede ir más lejos: basta con que otros seres, incluso no personalmente conocidos por nosotros, sean cada día sumergidos en una desesperación sin recurso para que la cuestión del sentido o del absurdo de la vida se nos plantee inevitablemente. Pero el problema es siempre el mismo, y mantengo que no es y no puede ser un problema de verdad: ¿Existe verdaderamente una ética superior que nos prohíbe buscar un refugio más allá de la laguna seductora que nos reenvía perpetuamente la imagen de nuestro abandono? Me es difícil no creer que en realidad estamos en presencia de una ilusión que es quizá una forma dramatizada de vértigo. He conocido dos personas, lo más diferentes entre sí que se pueda imaginar, que en un momento preciso de su adolescencia se atormentaron con la idea de que serían demasiado cobardes como para atreverse a robar un pequeño pastel en la pastelería, de tal manera que acabaron por cometer este hurto para confundir al tentador sarcástico que ponía su coraje en duda. ¿Diremos que actuaron en el nombre de una ética superior? Me guardaré de ello. La ilusión parece consistir aquí en conceder un valor intrínseco al coraje, o en otros casos a la sinceridad, cuando el coraje o la sinceridad, *condiciones esenciales del valor*, no se convierten en valores auténticos más que articulándose con otros valores constituidos. Grave es la tentación de desorbitar el coraje o la sinceridad, es decir, desgajarlas artificialmente de un cierto *organon* espiritual en el seno del cual el uno y la otra ejercen su función propia. Si por ejemplo asumo como tarea levantar a mi alrededor el decorado vital más desolado, más desesperante, y probarme que puedo vivir en medio de este decorado, ¿cuál es el valor espiritual de tal comprobación? Parece que esté orientada por la preocupación que tengo de gustarme a mí mismo. Y lo que muestra bien que aquí ya no se trata de una aceptación estoica es el hecho de que llego a tener necesidad de este decorado, que algo en mí lo exige y se niega a privarse de él. En un mundo que no fuera absurdo, en un mundo que presentara por sí mismo un sentido –y un sentido trascendente respecto a mis fines personales–, yo no tendría la ocasión de probarme y de colocarme como foco central de valores. Es lo

mismo decir que me sentiría desclasado o despreciado, y es en el fondo lo que yo no quiero. Mientras el pesimista agnóstico de fines del siglo pasado reconocía la imposibilidad de admitir la existencia de un orden providencial en el que habría querido poder creer, en cambio el nihilista de hoy rechaza hasta la idea de este orden; no exageraríamos diciendo que se felicita de constatar que este orden no puede ser reconocido, de manera que viene a proponernos una apologética a la inversa, una apologética del absurdo para la cual la nada de valor se convierte en el valor supremo.

Pero considerando sin prejuicio el proceso que se traduce por esta apologética a la inversa, me parece difícil no ver en ella un reflujo de la vida –¿hay que decir del centro hacia las extremidades, o de las extremidades hacia el centro?–. Lo que está en cuestión es justamente saber lo que es el centro, lo que es extremidad. El idealismo solipsista, extrapolando y deformando ciertas fórmulas venerables, ha llegado a considerar el yo como centro único; habría que hablar, pues, de reflujo hacia el centro a partir de la periferia. Pero ¿no radica ahí justamente no sólo el error arquetípico, sino de alguna manera el pecado sin remisión –pecado intelectual, pecado metafísico–? La ontología secular no ha estado basada en afirmar, demasiado a menudo además en un lenguaje inadecuado y poco convincente, que el verdadero centro es el ser mismo y no el sujeto que afirma el ser, sobre todo si esta afirmación se representa como un proyección o como el acto de un pensamiento constructivo. La ontología ha sostenido siempre que el yo, él mismo, no puede tener un semblante de consistencia o de contenido más que en la medida en que es imagen, es decir, semejanza de una plenitud que excede toda representación posible. Si esto es así, asistimos, por el contrario, a un reflujo hacia las extremidades desde hace tres siglos, como si no haciendo ya el corazón su oficio regulador, la sangre afluyera a la superficie, estancándose, endureciéndose, o por el contrario extendiéndose hacia fuera en una hemorragia mortal...

Hay motivo para que al término de esta larga exposición recurra a una comparación fisiológica, donde conviene ver más que una simple metáfora. La tercera vía de infiltración a la cual he hecho alusión es el *taedium vitae*, el aburrimiento y el disgusto de vivir, al cual sucumben hoy día por centenas de miles o millones los hombres que no saben ya reconocer el mal del que están aquejados; no olvidemos que algunas de las afecciones más incurables a

las que el hombre está sujeto suelen permanecer durante largo tiempo indoloras y como indistinguibles. Pero este *taedium vitae*, favorecido por circunstancias inhumanas, tanto entre los privilegiados holgazanes como entre los proletarios desheredados, no ha sido posible sino por la ruptura, o más exactamente la relajación, del lazo ontológico que une cada ser en particular al ser en su plenitud. Me parece que el psiquiatra o el psicoanalista no sobrepasarán las estratificaciones más superficiales de la realidad humana y de los males humanos mientras no hayan sabido localizar esta lesión funcional, o si se quiere, este traumatismo ontológico, por irrepresentable que sea.

Todavía hace falta, y esto es el punto esencial sobre el cual quiero insistir al terminar, que el traumatismo sea reconocido como traumatismo, que la anomalía sea reconocida como anomalía; para que esta condición sea satisfecha, es necesario que la noción de orden humano sea salvaguardada; y es precisamente esta noción la que hoy día es atacada por todas partes. Sin duda pertenece a la esencia del hombre poder, de alguna manera, cuestionarse a sí misma; además, aquí no hay más que una transposición espiritual o ideal de lo que representa en el plano de la vida la posibilidad permanente del suicidio. Camus, que toma posición contra el suicidio, ¿sospecha que la actitud espiritual que preconiza es en el fondo sólo un equivalente más sutilmente destructor? En realidad lo que se nos impone es la restauración de una dogmática cuyas bases han sido sistemáticamente sacudidas. Pero parece que nos encontramos en presencia de un círculo vicioso; en efecto, esta dogmática, para reconstituirse, ¿no supone la convicción que ella debe permitir justificar? Planteado en términos puramente intelectuales, el problema es insoluble; pero es que un modo semejante de formulación es perfectamente inadecuado. Este problema surge para seres vivos: para seres comprometidos con un destino singular que tienen que afrontar y comprender. Quizá se esté en el derecho de presumir que es tomando conciencia de la destrucción y del caos que engendra inevitablemente todo nihilismo ontológico como el ser humano puede despertarse a la conciencia del ser evocado en su plenitud.

Para resumir mi exposición, diré que el modo de pensamiento cuyas dos manifestaciones particularmente significativas he intentado analizar hoy puede ser concebido sea como un juego perverso y fascinante, sea más profundamente, con más equidad también,

como el final de un proceso de autodestrucción que se prosigue en el interior de una sociedad condenada, de una humanidad que ha roto –o cree haber roto– sus lazos ontológicos. Sea lo que sea, es por una pura y simple impostura que pretenden proponernos como no se sabe qué promoción metafísica, o como un triunfo de la lucidez pura, el gesto en realidad cegador por el cual, haciendo *tabula rasa* de todo lo adquirido por el hombre, se nos precipita en la gruta además trucada de un narcisismo de la nada, en la cual no queda más que el recurso de maravillarnos incansablemente de nuestro coraje, de nuestro orgullo, de nuestra obstinación a negar todo junto y a Dios, y también el ser de debilidad y de esperanza que a pesar de todo, y para siempre, somos.

RILKE, TESTIGO DE LO ESPIRITUAL

A Mlle. Louise Lévêque

Primera parte

El título con el que han sido anunciadas estas dos conferencias se justifica de entrada, en mi opinión, negativamente. Por razones que aparecerán pronto, no me habría parecido posible hablar ni de la mística de Rilke, ni de su religión, ni siquiera de su espiritualidad: esta última palabra reproduce un sonido que no me parece estrictamente rilkeano.

Pero ¿qué entender aquí por «testigo de lo espiritual»? Usando esta expresión, me refiero a la noción de testificación creadora a la que mis reflexiones, desde hace diez años, me han llevado a conceder un lugar cada vez más importante. El testigo, por supuesto, no es sólo ni verdaderamente aquél que observa o que constata, es aquél que da testimonio; y este testimonio no es un simple eco, se trata de una participación y una confirmación; testimoniar es contribuir al crecimiento o al advenimiento de aquello de lo que se da testimonio. Pero ¿qué es para Rilke lo espiritual? Me temo que no podamos arriesgarnos a proponer desde ahora una definición de ello; tendremos que despejar poco a poco los elementos de esta definición, y no garantizo en absoluto que podamos llegar a amalgamarlos en una fórmula. Citaré simplemente en epígrafe la primera estrofa del Soneto XII a Orfeo (primera serie):

> Gloria al Espíritu que puede reunirnos;
> pues vivimos verdaderamente en figura.
> Y con pasos cortos avanzan las horas
> junto a nuestro día auténtico[1].

1. «Heil dem Geist der uns verbinden mag; / Denn wir leben wahrhaft in Figuren. / Und mit kleinen Schritten gehen dir Uhren / Neben unserem eigentlichen Tag».

Aquí aparece la relación estrecha que une el Espíritu a las Figuras, a las imágenes en las que se encarna. Habrá que volver sobre ello. Pero surge inmediatamente una dificultad: ¿no conviene considerar a Rilke como un mero artista que en el fondo sólo se preocupó de tomar una conciencia cada vez más amplia y perfilada de su misión de artista? Tal es, más o menos, la tesis que defiende con gran talento el más reciente de los intérpretes de Rilke, Werner Gunther, en su libro *Weltinnenraum, die Dichtung R. M. Rilkes*, al cual tendré que hacer referencia a menudo en el curso de estas dos conferencias. «Rilke quiere ser poeta, nada más que poeta. Su posición religiosa, su sabiduría están ligadas a la naturaleza particular de su poesía, no son más que manifestaciones laterales y como problemas marginales que se plantean a su naturaleza de artista». Veremos por ejemplo que para Gunther el *Libro de Horas*, que se presenta de entrada como una obra casi mística, sólo puede interpretarse correctamente si es considerado según esta perspectiva propiamente estética. Pienso que ahí hay una verdad, pero que, presentada sin precauciones, corre el riesgo de degenerar con bastante facilidad en un contrasentido. Al afirmar: Rilke es un artista, sólo un artista; un poeta, sólo un poeta, parece que se suscribe una concepción limitativa del poeta y del artista, que quiere separarlos del común de los hombres, incluso si es para relegarlos a una especie de santuario en el que lo vulgar no tendría entrada. No sé si me equivoco, pero me parece que esta concepción, que fue, por ejemplo, la de Mallarmé, es profundamente ajena a un Rilke; éste tiene un sentido a la vez demasiado humano y demasiado cósmico del poeta y de la vocación que le es propia, como para que se tenga el derecho a realizar una disociación que en el fondo viene, so pretexto de purificarla, a empobrecer e incluso a mutilar la noción que uno debe formarse de ella. Estoy convencido de que Rilke habría suscrito desde lo más íntimo de sí mismo estas líneas de Charles du Bos: «El valle donde se forman las almas, que pone a prueba la inteligencia y hace de ella un alma» (se reconoce aquí el célebre texto de Keats). «Esto es lo mismo que la vida; y la literatura no es nada más que esta vida misma cuando en el alma de un hombre genial alcanza su expresión más plena. Lejos de oponerse y contradecirse, la vida y la literatura están vinculadas la una a la otra, con el lazo más estrecho y más íntimo: son interdependientes la una de la otra… Sin la vida, la literatura no tendría contenido; pero sin la literatura, la vida no sería más que un salto de agua, ese salto de agua ininterrumpido bajo el cual tantos de nosotros están sumergidos, un salto de agua carente de sentido, que uno se limita a padecer, que uno es incapaz de interpretar, y frente a este salto de agua la literatura realiza las funciones de la hidráulica, capta, recoge, conduce y eleva las aguas» (*Aproximaciones* VII, 320s). Si verdaderamente el mensaje de Rilke no se dirigiera más que al artista, sus poemas y sobre todo su correspondencia no ofrecerían a las almas más cruelmente martirizadas el sonido maravillosamente fraternal que le es propio; no se desprenderían de ellos estos efluvios cuyo equivalente me parece que en vano se buscaría en otra parte; dudo, en efecto, que se encuentre nada comparable, ni siquiera en las cartas de Katherine Mansfield, que han suscitado en todas partes un eco tan ferviente.

Para resumir, diré que sin duda sería absurdo esperar encontrar en Rilke algo que se parezca a una filosofía en el sentido tradicional y sistemático del término; pero por otra parte, la filosofía existencial tal como la concebimos actualmente tiende a confundirse cada vez más con una experiencia que no sólo se elabora ella misma, sino que explicita sus propias referencias, estaríamos tentados a decir sus adherencias, a una realidad cada vez más íntimamente aprehendida como red de presencias protectoras o maléficas. No dudaré en afirmar, desde este punto de vista, que la obra de Rilke me aporta, por ejemplo, para mi propio trabajo infinitamente más que un sistema construido por un especialista sobre bases personales, a veces muy visiblemente deficientes. Aquí, por el contrario, los fundamentos son grandiosos, casi inexplorables, y a la vez el alcance de la afirmación supera todos los límites que se le podrían atribuir de entrada. Además me parece prudente señalar desde ahora lo que hay de ilimitado, o incluso de indeterminado y por ello mismo de ambiguo, en las conclusiones alcanzadas por Rilke; esto, para prevenir cualquier decepción. El término conclusión es en este caso, por lo demás, el más impropio que exista. El proceso que se sigue en Rilke no es en modo alguno asimilable a un desarrollo discursivo, sino más bien a una transformación progresiva de la visión –no sólo de la visión interior, de la visión sin más– que se realiza a la par del perfeccionamiento de la técnica poética. Sobre esta última, por supuesto, no diré nada aquí; tendré suficiente con indicar ciertos caracteres de esta visión, una de las más singulares

que existan, esforzándome por evocar este clima rilkeano que parece poder convenir actualmente a muchas almas que el cristianismo aún no ha sabido atraer.

Conviene decirlo a continuación categóricamente: se traicionaría por completo el pensamiento de Rilke si no se subrayara la oposición creciente que se manifiesta en él a la religión de Cristo. Angelloz se pregunta si el origen de esta desafección no habría que buscarlo en un sentimiento de rencor hacia Aquél que, habiéndole enseñado la resignación y la compunción, lo había entregado por anticipado a los sarcasmos humillantes de sus camaradas de la Escuela de Cadetes. El incidente relatado en una carta a su novia, la señorita von David-Rhonfeld, pudo producir en él un trauma de repercusiones amplias; pero creo que sería arriesgado exagerar su importancia. El no-cristianismo de Rilke tiene raíces mucho más profundas. Este fragmento de su diario del 4 de octubre de 1900 me parece particularmente instructivo. «Para los jóvenes… Cristo representa un grave peligro; es aquél que está muy cerca, aquél que encubre a Dios. Estamos habituados a buscar lo divino con las medidas de lo humano. Tomamos las costumbres de la flojedad al contacto de todo eso humano, y más tarde seremos congelados por el aire áspero de las cimas de la eternidad. Vagamos entre Cristo, las dos Marías y los santos; nos perdemos entre las formas y las voces. Experimentamos decepción tras decepción ante este elemento medio familiar que no causa ni sorpresa ni temor, y no nos arranca de lo cotidiano. Nos acomodamos, pero para encontrar a Dios no habría que acomodarse». Parece que se puede distinguir en tales líneas una confesión retrospectiva que nos ilumina acerca de las condiciones en las que muy pronto, sin duda poco después de su salida de Sankt Pölten, Rilke se separó del cristianismo (en 1891, fecha de su salida de la Escuela de Cadetes, tenía dieciséis años). Seguramente el texto que acabo de citar manifiesta una exigencia de trascendencia irrecusable. Recordemos, sin embargo, que siempre sería una cierta imprudencia usar a propósito de Rilke vocablos técnicos que no convienen más que a filósofos de oficio. Lo que se discierne al menos en estas pocas líneas es un horror hacia lo encerrado y también una cierta promiscuidad, que es correlativa en el poeta de las *Elegías* a su amor por la soledad, y también a esta pasión por el espacio sobre la cual Rudolf Kassner ha insistido tan justamente. Ambos puntos deben aquí llamar nuestra atención.

Recordemos lo que escribe en las *Cartas a un joven poeta*: «Una sola cosa es necesaria: la soledad. La gran soledad interior. Ir hacia sí mismo, y no encontrar durante horas a nadie: a esto hay que llegar. Estar solo como el niño está solo cuando las personas mayores van y vienen». Esta soledad, como muy bien ha dicho Günther, no consiste en cerrarnos ante el mundo, sino en recogernos, reunirnos a nosotros mismos bajo una ley que es auténticamente nuestra. No se puede estar solo, Rilke lo ha dicho temprano, sino en el seno del Todo. Es imposible tener una conciencia más aguda de la tensión que une entre ellas la soledad y la inmensidad. Y aquí aparece lo que yo llamaba antes la pasión por el espacio. Mas este espacio no es, por supuesto, el de la vida corriente, ni el de las ciencias de la naturaleza: es el espacio del vidente, «aquél donde Dios ha establecido las cosas con sus manos creadoras, el espacio mítico de las metamorfosis, aquél que era al mismo tiempo el mundo, el mundo de Dios y de la infancia» (Kassner, *Buch der Erinnerung*, 306).

No pienso que pueda separarse la impresión profunda y duradera que debió dejar en él su viaje a Rusia en 1899, en esta pasión por la distancia y las lejanías, pero hay que añadir a continuación que esta pasión misma se conjuga en él con su culto a la intimidad. Sólo el término intimidad, como hace poco el de espacio, exigiría ser precisado y purificado. Hay una intimidad asfixiante que impide al alma no sólo dilatarse, sino respirar: esta intimidad no habría podido soportarla ni una hora. Quizá se podría decir sin contradicción que la intimidad para él no excluye la distancia, sino que quizá de alguna manera la exige. *Abstand*, *Entfernung*, *Ferne*: he aquí términos esencialmente rilkeanos. Y seguramente no es casualidad que sea en su correspondencia donde quizá se le siente más íntimamente presente a aquél al que intenta, por ejemplo, estimular o consolar. Por más que se esté tentado de evocar a Kierkegaard, cuya obra Rilke ha conocido y admirado, no entera, pero sí al menos algunos escritos, creo que conviene mostrarse muy prudente; el tono me parece tan diferente como posible. La noción misma de paradoja, central en el filósofo danés, me parece completamente ajena a nuestro poeta, responde a un talante que no es ni será nunca el suyo. La verdad es que se distinguen rictus y muecas en Kierkegaard; las personalidades ficticias que escoge como intérpretes no detestan tomar voz de falsete, no están a veces ni siquiera exentas de un cierto ventri-

loquismo. Aquí no hay nada parecido, por suerte; ¡cuánto más uniforme es la voz, más musical, o simplemente más humana!

«En Rusia –dice Angelloz– Rilke ha tenido la revelación de un mundo donde Dios se crea» (*Rilke*, 122). Es probablemente exacto completamente. «Rusia –debía escribir más tarde Rilke a Ellen Key– fue la realidad, al mismo tiempo junto con esta profunda intuición cotidiana de que la realidad es una cosa lejana y viene con una infinita lentitud a aquellos que tienen paciencia consigo mismos. Rusia, el país en el que los hombres son seres solitarios, donde cada uno lleva un mundo en sí, donde cada uno está lleno de oscuridad como una montaña, donde cada uno es profundo en su humildad, no teme abajarse, y por ello mismo es un ser de piedad. Hombres llenos de lejanía, de incertidumbre y de esperanza, seres que se hacen. Y por encima de todos, un Dios que nunca ha sido definido, que eternamente se transforma y crece». Ya el 6 de julio de 1898, la víspera del viaje a Rusia, evocaba al solitario por venir, cuyos antepasados son todos los creadores. «Fuera de él no hay nada, árboles y montañas, nubes y olas no habrán sido más que los símbolos de esas realidades que encuentra en él. Todo ha confluido en él... Él ya no reza, es... Y cada Dios es todo el pasado de un mundo, su sentido último, su expresión primera, y al mismo tiempo la posibilidad de una vida nueva... Así lo siento: somos los antepasados de un Dios, y por nuestras más profundas soledades nos sumergimos en los siglos por venir hasta su comienzo». Este texto tiene manifiestamente el sentido de la interpretación propuesta por Gunther. Me repugna, sin embargo, creer que el Dios en devenir o por venir de Rilke se pueda pura y simplemente pensar como obra maestra o genio futuro. «Yo hablaba de él en voz baja», cuenta Rilke en un fragmento de diario del que ya he citado antes algunas líneas. Aquí se trata de Dios.

> Decía que estas lagunas, su injusticia, la insuficiencia de sus poderes, se debían a su grado de desarrollo. Que él no estaba acabado. ¿Cuándo hubiera podido desarrollarse? El hombre tiene de él una necesidad tan urgente que desde el origen lo experimenta y lo vive como si estuviera ya ahí. El hombre tenía necesidad de que estuviera terminado, y dijo: Dios es. Ahora es necesario que alcance este devenir anticipado y nos toca a nosotros ayudarle. Es con nosotros como se hace, crece con nuestras alegrías, y nuestras tristezas proyectan sombras sobre su rostro. No podemos hacer nada que no le afecte desde que nos hemos encontrado con nosotros mismos. Y no es necesario que lo penséis por encima de la multitud Él no ha querido la *multitud*; ha querido ser llevado por una multiplicidad de *individuos*. En la multitud cada uno es tan pequeño que no puede alcanzar el edificio de Dios. Pero el individuo que se sitúa frente a él le mira y lo alcanza seguramente a la altura de los hombros. Y tiene poder sobre él. Le importa a Dios. Y es éste mi mejor ánimo en la vida: es necesario que yo sea grande para ser el ayudante de su grandeza, debo ser simple para no arrojar en él la confusión, y mi gravedad debe en alguna parte encontrarse con la suya... Pero mientras expreso estos pensamientos, siento que no estoy simplemente en contacto vivo con él, justamente porque hablo de él. Aquellos que le rezan no hablan de él. Quizá soy más que un simple orante. Quizá una especie de ordenación me ha sido conferida, quizá se me ha devuelto, ahora que los otros se me han vueltos extraños, la posibilidad de abordar a veces a un hombre con solemnidad como si accediera a él por una puerta de oro. Pero entonces ellos serán siempre los únicos en verme, aquellos que permanecen cerca de las puertas de oro» (*Briefe und Tagebücher*, 1899-1902, p. 369s).

Aparece ya aquí la idea que formulará en una carta de octubre de 1907, cuando diga que él nunca ha podido acoger simplemente a Dios, sino que siempre le ha hecho falta «ensayarse con él productivamente». Hay aquí una experiencia profunda que habría que llegar a despejar de las imágenes abundantes y contradictorias que, como veremos, proliferan alrededor de ella en el *Libro de Horas*. Lo que se puede afirmar de todas formas es que no hay nada en esta evocación de un Dios en devenir que pueda acercarse a las ideas familiares para los lectores del último Renan. No estamos aquí en una línea de pensamiento hegeliano; lo que quizá bastaría para probarlo es que el Dios de Rilke no está por encima de la multitud, sino de individualidades que son todas, a su manera, creadoras. Lo que sólo se debe añadir, creo, es que esta creación, lo veremos más claramente en lo que sigue, puede no tomar cuerpo en una obra. Un gran amor es una creación; como un poema o una estatua, un gran amor es participación creadora en lo que llamaré, por simplificar y en un lenguaje que no es apenas rilkeano, la vida divina.

Me parece importante, desde la situación a la que hemos llegado y antes de abordar el *Libro de Horas*, citar al menos en parte el admirable fragmento de diario (19 de diciembre de 1900) que se relaciona con el *Michael Kramer*, de Gerhardt Hauptmann. Este

drama, obra maestra del escritor silesiano, y a mi parecer una de las obras maestras del teatro moderno, había impresionado profundamente a Rilke. Recuerdo en dos palabras el asunto. Un pintor, Michael Kramer, que tiene de su arte la conciencia más exigente y noble, pero a quien no le ha sido dado hasta ahora realizar plenamente el ideal que ha concebido, ha trasladado en primer lugar su ambición a su hijo Arnold, que tiene dones excepcionales. Pero Arnold es un ser físicamente tarado, un jorobado sobre el cual ejercen una atracción irresistible los malos hábitos de vida: la bebida, el juego, los amores vulgares. En todas partes provoca la aversión y los sarcasmos; se enamora de una muchacha de bar que le rechaza; después de una escena espantosa, en la cual su orgullo no le permite sobrevivir, se suicida. El último acto es el enfrentamiento entre el padre y el hijo muerto. Han traído el cuerpo al estudio de Michael; éste lo ha velado durante toda la noche.

> Y he aquí el día en que el gran dolor que había permanecido sentado cerca de él sin hablar lo toma en sus manos, y vemos cómo entre las manos del dolor él se transforma. Sus palabras no son palabras, son los rasgos de un rostro austero que se iluminan, se perfeccionan y crecen... El anciano no habla, crece, y es como el sordo murmullo del crecimiento. Él se encuentra como infinitamente conformado. El tesoro que no ha podido recaudar, es la muerte quien lo ha recaudado en su lugar. Sobre el rostro de Arnold la fealdad no era sino un reflejo. La muerte ha arrancado todas las máscaras, ha abierto las persianas y ha revelado todo. Y Michael sabe que no se había equivocado: su hijo estaba ciertamente ahí, él *está* ahí. No es un cofre vacío que él llevó en otro tiempo al templo cuando presentó al recién nacido ante la eternidad. Son tesoros infinitos que ha llevado con los brazos temblando, y la vida no los ha tocado, no ha abierto el cofre: no ha gastado nada de estas riquezas, no las ha descubierto. Pues la vida es ciega y sin exigencias. Pero la muerte ha desplegado todo como un rico, un poderoso que sabe dónde está su oro, el oro más escondido, el más profundamente enterrado. «La muerte, esa forma la más clemente de la vida». Esta justicia infinita que eleva y que protege, ella la ha reconocido, a él a quien la vida no había comprendido; el ser desgraciado contra el cual todos se han metido, ella lo ha recibido, ella, la muerte justa, como quien recibe a un príncipe. Ella está por encima de la vida como el amor está por encima de la vida, y ella es más grande aún que el amor, puesto que él también ha dejado al niño acorralado sin ayuda. Y he aquí que se le revela al padre que eso no es un simple «deceso», la muerte –la muerte vergonzosa– del hijo único y bienamado, como la ven todos los que la consideran desde fuera, con un corazón acostumbrado; él siente que es algo grande aquello que le ha tocado como lote, una experiencia que dilata su vida, un dolor que cambia todas las medidas de su sentimiento. Como si Dios se hubiera afirmado ante él, ¡tan fuerte es el sentimiento de ser, de verdad y de autenticidad que se apodera de él en este instante de la muerte! Pues ahí, sobre la almohada, reposa el rostro de su hijo como un libro abierto, en el cual se lee palabra por palabra la confirmación de la realidad, es lo que él ya no quiere por su cuenta, sino lo que tiene que saber de antemano para aquél que venga un día con el fin de saberlo. ¿Qué es el tiempo? ¿Quién perderá la paciencia en presencia del infinito? ¿Qué importancia tiene esto, si de tales presencias mudas y que ignoran la traición se transmite el depósito sagrado con un siglo, con siglos de intervalo, y si nadie lo ve y no duda de ello? Ahora, por un instante, sobre este rostro muerto está expuesto lo que debe ser. Y esto es. Todo está bien, esto es. Y debemos proseguir nuestro camino firmemente, con calma y dignidad, nosotros los precursores de aquél que viene, que no vendrá en vano, aquél que desenterrará y descubrirá el tesoro. Amén.

Si me he obligado a traducir mal que bien esta magnífica página, es porque en ella se encuentran conjugados en una extraña plenitud armónica el sentido de Dios y el sentido de la muerte; se ve claramente cómo en Rilke el sentido del ser y el sentido del devenir están íntimamente fundidos. Esta revelación que se hace a Michael Kramer se refiere verdaderamente al ser; es la de lo eterno que se libera para él a la vista del rostro pacificado, transfigurado por la muerte; pero al mismo tiempo es una anunciación, es el testimonio anticipado de lo que será un día, de aquello que un día será revelado.

Y ahora he aquí el *Libro de Horas*. De 1899 a 1901 Rilke compone los dos primeros libros: el *Libro de la vida monástica*, el *Libro del peregrinaje*. El tercer libro, el *Libro de la pobreza y de la muerte*, será compuesto en 1903 después del *Libro de las imágenes* y de haber descubierto París, es decir, la gran ciudad moderna y la prueba sin nombre a la cual ella somete no sólo al artista, sino al hombre.

¿Qué es, pues, el Dios del *Libro de Horas?* Para apartar ciertos contrasentidos, hay que mantener siempre presente en mente lo que Rilke dirá más tarde: Dios es una dirección del corazón. Esta frase

se encuentra en una carta muy posterior escrita a Mme. Ilse Blumenthal-Weiss (*Cartas escritas desde Muzot*, p. 73ss):

> La creencia: estaría casi tentado de decir que esto no existe. Lo que existe es el amor, y nada más. El forzamiento del corazón que consiste en tener esto y aquello por verdadero, y al cual se da de ordinario el nombre de creencia, no tiene sentido. Hay que descubrir primero a Dios en alguna parte, experimentarlo como infinito hasta tal punto, tan inmensamente, tan formidablemente presente –no importa en absoluto que entonces se vea uno invadido de espanto o de asombro, o que se pierda el aliento, o que a fin de cuentas se sea invadido por el amor–, pero la creencia, esta obligación para con Dios, no tiene lugar allí donde alguien ha comenzado este descubrimiento de Dios que ya no comporta detenimiento, sea cual sea el punto de partida. Y usted, como judía, con una experiencia de Dios tan inmediata, con el temor inveterado de Dios que habita en su sangre, usted no debería en absoluto preocuparse por la creencia... Siento una afinidad indefinible con los pueblos que no han llegado a Dios por la creencia, sino que han experimentado a Dios por la mediación de su cualidad étnica propia (*Volkstum*), y en su propio linaje, como los judíos, los árabes, en cierto grado los rusos ortodoxos –y también de otra manera los pueblos de Oriente y del viejo México–. Para unos Dios es ascendencia, y por esto mismo también descendencia. Para otros es un derivado, algo fuera de lo cual o hacia lo cual se esfuerzan, como si fuera una realidad extraña y convertida en tal: y por eso siempre tienen necesidad de un mediador, de poder de unión que traduzca su sangre, el idioma de su sangre en el lenguaje de la divinidad.

Habría que resaltar aquí cómo el pensamiento de Rilke sobre este punto es equívoco e incierto, y cómo la noción que se forma de la creencia corresponde mal a lo que es en realidad una creencia auténticamente vivida. Nos podemos preguntar si no vive aquí completamente bajo el recuerdo de una enseñanza religiosa sin nervio, por medio de la cual no ha sabido alcanzar el verdadero cristianismo.

«La religión es algo infinitamente simple e ingenuo. No es una captación de conocimiento, o un contenido de sentimiento... No es ni un deber, ni una renuncia, ni una limitación, sino una dirección del corazón en la amplitud perfecta del cosmos. Al igual que un hombre puede ir y perderse a derecha e izquierda, darse un golpe, caer y volver a levantarse, cometer aquí la injusticia y en otra parte sufrirla, ser maltratado aquí, y allí querer y hacer el mal o comprender mal la realidad: todo esto pasa en las grandes religiones, y mantiene y enriquece en ellas al Dios que está en su centro. Y el hombre que vive, aunque sea en la extrema periferia de este círculo, *pertenece* a este centro poderoso, aun cuando no haya vuelto hacia él su rostro más que una sola vez, quizás en el momento de morir. Si el árabe se vuelve a ciertas horas hacia oriente y se postra rostro en tierra: esto es la religión. No es verdaderamente creencia. Esto no tiene contrario. Es una moción natural en el seno de una existencia que recorre tres veces al día el aliento de Dios, en la medida en que nosotros somos al menos flexibles».

Les pediré ahora permiso para citarles unos pasajes bastante largos del *Libro de Horas*, sin disimular cuán imperfectas son las traducciones que he intentado.

Toda sombra es tu boca de la que soy el suspiro
y tus manos están hechas de madera de ébano.
Tú eres tan grande que yo ya no soy
cuando me sitúo cerca de ti.
Tú eres tan oscuro; una pequeña claridad
a tu lado ya no tiene sentido.
Tu voluntad va como una ola
... y cada día se ahoga en ella...
Tú, oscuridad de la que procedo.
Te amo más que la llama
que limita el mundo
mientras brilla
para un círculo cualquiera
fuera del cual nadie la conoce.
Pero la oscuridad retiene todo contra sí misma,
las formas y las llamas, las bestias y a mí,
tal como ella se agarra
a los hombres y las potencias.
Y puede ser que una gran fuerza
se mueva en mi cercanía.
Creo en las noches.
Creo en todo aquello que nunca fue dicho.
Quiero exhalar mis sentimientos más piadosos.
Aquello que nadie todavía osó querer
me será un día, involuntario.
Si es presunción, Dios mío, perdona...
Estoy en el mundo demasiado solo y, sin embargo,
no suficientemente solo como para consagrar cada hora.

Soy en el mundo demasiado enclenque y, sin embargo,
no suficientemente pequeño
como para estar ante ti como una cosa
oscura y dotada de sabiduría…
Tú eres el bosque de las contradicciones.
Puedo mecerte como un niño,
y, sin embargo, tus maldiciones se cumplen;
ellas planean, terribles, sobre los pueblos.
Lo sé: tú eres el enigmático
alrededor del cual el tiempo se detiene dudando.
Cuán bello te creé
en una hora que me exaltó,
en un gesto fastuoso de mi mano.
Tú, Dios mi vecino, cuando a veces en el curso de una larga noche
te molesto llamando a la pared,
es porque te oigo respirar tan raramente
y sé que estás solo en la sala.
Y si concibes algún deseo no hay nadie
para presentar un brebaje a tu tacto:
siempre te escucho. Da un débil signo.
Estoy preparado.
Nada más que una delgada barrera nos separa
por casualidad; pues podría suceder:
una llamada de tu boca o de la mía
y ella se rompería
sin ningún ruido o sonido.
Está formada con tus imágenes,
y las imágenes están ante ti como nombres.
Y cuando un fuego consume en mí la luz
por la cual mi profundidad te conoce,
ella se derrocha en estallido sobre sus marcos,
y mis sentidos, que rápidamente se deforman,
no tienen nada suyo y se separan de ti.

Se ve qué difícil es, y casi imposible, desgajar de semejantes poemas nada que se parezca a una noción de Dios; al contrario, en cada instante, a propósito, Rilke rompe las imágenes que acaba de formar y las sustituye por otras que pueden parecer inversas. «Dios –ha dicho el mismo Rilke– es una dirección dada al amor». Una dirección, no un objeto.

Y he aquí el *Libro del peregrinaje*.

La influencia de Rusia es aquí muy sensible.

Vamos a verlo cantar al hijo del hombre (que no es aquí Jesús), lo cual se explica en parte por el hecho de que iba a ser padre.

Yo era como una casa después de un incendio,
donde duermen a veces asesinos
antes de que sus castigos hambrientos
los persigan más lejos por el campo;
yo era como una ciudad junto al mar
cuando la amenazaba una peste
que, pesada como un cadáver,
pendía de las manos de los niños.
Yo era extranjero como cualquiera,
y de él yo sabía solamente
que hace tiempo él había apagado la sed a mi madre
cuando ella me llevaba dentro,
y que su corazón apretado
latía muy dolorosamente contra mi germen…
Yo permanecí atrás como un viejo
que no comprende ya a su nieto,
y no sabe casi nada de las cosas nuevas
a las cuales va la voluntad de su simiente.
Tiemblo a veces por tu profunda
dicha llevada sobre tantos barcos extraños;
a veces, querría volver a entrar en mí
en esa oscuridad que te ha nutrido.
Tiemblo a veces pensando en que tú ya no estés
cuando me absorbo demasiado en el tiempo.
Entonces leo lo que se dice de ti. El evangelista
proclama en todas partes que tú eres eterno.
Yo soy el padre; sin embargo el hijo es más,
es aquello que fue el padre;
y aquél que no fue nada en él va a crecer,
él es el futuro y el retorno,
él es el seno, es el mar.
¿Se ama a un padre? ¿No se arranca
como tú me has abandonado, la dureza en la cara,
en sus manos vacías e impotentes?
¿No se deposita la propia palabra marchita
en viejos libros que raramente se leen?
¿No se desliza como desde una cúspide
desde el corazón hasta el placer y la pena?
Nuestro padre, no es para nosotros lo que fue:
años pasados, ajenos al espíritu,

maneras envejecidas, modas difuntas,
manos ajadas, cabellos descoloridos.
Si incluso para su tiempo fue un héroe,
él es la hoja que cae cuando nosotros crecemos.
Tal es el padre para nosotros. Y yo, ¡yo debería
llamarte mi padre!
Sería mil veces separarme de ti.
Tú eres mi hijo. Yo te reconoceré
como se reconoce a un hijo bienamado cuando
ya se ha convertido en un hombre, en un hombre anciano.
Apaga mis ojos: puedo verte;
cierra mis oídos: puedo oírte;
sin pies puedo caminar hacia ti,
sin boca puedo todavía invocarte.
Rómpeme los brazos, yo te cojo
con mi corazón como con una mano;
detén mi corazón, es mi cerebro el que late;
y si tú quemas mi cerebro,
yo te llevaré en mi sangre.
Tú eres el heredero,
los hijos son los herederos,
pues los padres mueren;
los hijos se levantan y florecen.
Tú eres el heredero.
Tú heredas el verdor
de los jardines pasados y el azul sereno
de los cielos hundidos.
El rocío de miles de días,
y los veranos que dicen los soles,
y tantas primaveras que brillan y se quejan
como las cartas de una jovencita…
Tú heredas de Venecia, de Kazan y de Roma,
Florencia será tuya, la catedral de Pisa,
la Lavra de la Trinidad y el Monasterio
que bajo los jardines de Kiev
es como un laberinto oscuro.
Moscú con sus campanas como recuerdos,
y el sonido será tuyo; los violines, los coros, las lenguas
y cada canción que resuena suficientemente lejos
brillará en ti como una joya.
Los poetas no se expresan si no es para ti
y recogen imágenes embriagadoras y ricas
y se van y maduran por las metáforas

y toda su vida permanecen solitarios…
Y los pintores no pintan su lienzo
más que con el fin de que, imperecedera, la naturaleza
que tú has creado efímera la recojas en ti…
Aquellos que crean son como tú.
Quieren la eternidad. Dicen: piedra,
sé eterna. Eso quiere decir: ¡pertenécete a ti!
Y aquellos que aman recogen para ti,
son los poetas de una hora breve,
besan con una boca inexpresiva
una sonrisa, como para hacerla más hermosa…
Acumulan los enigmas y mueren
como mueren las bestias, sin comprender…
Pero quizá tendrán nietos
en quienes su existencia verde madurará;
por ellos tu heredarás este amor
que ellos se dieron ciegamente y como durmiendo.
Así el exceso de las cosas se desliza hacia ti…

A mi modo de ver, todo esto se ilumina por una frase que figura en la carta del 16 de mayo de 1911 a la princesa de Tour y Taxis, que ya he citado: «No puedo comprender las naturalezas religiosas que acogen y experimentan a Dios como lo dado, sin ensayarse en él productivamente» («ohne sich an ihm produktiv zu versuchen»).

Pero he aquí algunos otros temas, algunos motivos que vienen a formar con este una extraordinaria sinfonía, cuya unidad en vano se buscaría encerrar en una fórmula inteligible.

Nadie vive su vida.
Los hombres son azares, voces, fragmentos,
algo cotidiano, temores, muchas pequeñas felicidades
disfrazadas desde la infancia, enmascaradas;
es su máscara la que habla, sus rostros se callan.
Pienso a menudo: debe haber tesoros
donde descansan todas estas vidas
como corazas, literas o cunas
donde nada real accedió nunca;
son como hábitos que no pueden
mantenerse rectos y que se inclinan
a lo largo de los muros de piedra volteados.
Y si al anochecer yo me alejara cada vez más
de mi jardín donde la fatiga me pesa,

yo lo sé: entonces todos los caminos llevarían
al arsenal de las cosas no vividas.
Y sin embargo, aunque cada uno intenta arrancarse a sí mismo
como a un féretro que le odia y le retiene,
hay un gran milagro en el mundo:
lo siento: toda la vida es vivida.
¿Quién la vive, pues? ¿Las cosas que,
melodía aún no interpretada,
se levantan en la noche como arpas?
¿Los vientos que desde los cielos soplan hacia nosotros,
las ramas que se persignan,
esas flores que tejen los perfumes,
o las largas avenidas envejeciendo?
¿Los animales que caminan en su calor,
o los pájaros que se elevan extraños?
¿Quién la vive, pues? ¿Eres tú quien vive la vida, Dios?
Tú eres el viejo cuyos cabellos
están quemados, consumidos por la herrumbre…
Tú eres el herrero, canto de los años
que siempre se ha mantenido cerca del yunque…
Circulan rumores que te presumen,
circulan dudas que te aniquilan.
Los inertes y los soñadores
desconfían de su propio fervor;
querrían ver desangrarse las montañas,
no creerán en ti más que a ese precio.
Pero tú, tú bajas el rostro.
Tú podrías romper las arterias de las montañas
para significar el gran juicio;
pero poco te importan
los paganos.
Tú no quieres combatir con todas las astucias
ni buscas el amor de la luz,
pues poco te importan
los cristianos.
Tú no te preocupas del que cuestiona
el rostro calmado.
Tú miras hacia aquellos que soportan.

Cantar a Dios significará cantar la humildad y la ley.

Tú significas humildad. Rostros
curvados en un silencio que te comprende.

Así van por la noche jóvenes poetas
por los paseos retirados.
Así se levantan los campesinos alrededor del féretro
del niño perdido en la muerte…
A quien te percibe por primera vez,
el vecino lo cambia de sitio, y el reloj;
él va encorvado sobre tu estela
como aplastado bajo el peso de los años.
Sólo más tarde se acerca a la naturaleza
y siente los vientos y las lejanías,
oye tu murmullo que sube desde los campos,
oye tu himno que desciende de las estrellas,
y ya en ninguna parte lo olvidará;
pues todo no es más que tu abrigo.
Tú eres para él nuevo y próximo y bueno
y maravilloso como un viaje
que sobre veleros silenciosos
él hace sobre un gran río…

Y todo lo que sigue evoca la navegación sobre el Volga.

A veces el barco se aleja hacia los embarcaderos
aislados lejos del pueblo y de la ciudad
que esperan alguna cosa de las olas,
esperan a aquél que no tiene casa.
Coches le son destinados
cada uno con sus tres caballos
que se hunden en la noche
sobre un camino perdido.
En este pueblo está la última casa,
solitaria como la última casa del mundo.
La ruta que el pequeño pueblo no retiene
va lentamente más lejos en la noche.
El pequeño pueblo no es sino un pasaje
entre dos extensiones, temblando e inquieto…
A veces un hombre se levanta en la comida de la noche
y se va; y anda, y anda, y anda,
porque una iglesia en alguna parte en el oriente se levanta.
Y sus hijos lo bendicen como si estuviese muerto.
Y aquél que muere en su casa
la habita todavía, permanece en la mesa y el vaso,
aunque sus hijos se van al mundo
hacia esta iglesia que él olvidó.

El tema del peregrinaje tomará aquí una importancia creciente.

Oh Dios, querría ser una multitud de peregrinos
para ir hacia ti en lenta procesión
y para ser una gran parte de ti:
tú que eres un jardín de avenidas vivientes.
Si yo voy como soy, completamente solo,
¿quién lo nota?, ¿quién me verá ir hacia ti?...

Finalmente aparece el tema de la no-posesión...

Tú no debes temer, oh Dios. Ellos dicen mías
a todas las cosas que son pacientes.
Son como el viento que pasa sobre las ramas
y dice: mi árbol.
Ellos dicen: mi vida, mi mujer,
mi perro, mi niño, y saben bien, sin embargo,
que todo: vida, mujer, perro y niño
son criaturas extrañas contra las cuales, ciegos,
ellos chocan con las manos extendidas ante sí.
Es verdad, no hay certeza sino para los viejos
que aspiran a unos ojos. Pues los demás
no quieren oír que su pobre vagabundeo
no tiene relación con cosa alguna
y que, rechazados por su tener,
abandonados por lo que les pertenece,
ellos ya no *tienen* la mujer como tampoco *tienen* la flor
cuya vida ajena está ahí para todos.
Dios, no rompas tu equilibrio.
Incluso aquél que te ama y reconoce tu rostro
en la oscuridad, cuando como una luz
él vacila bajo tu aliento: él no te posee.
Y si uno te capta en la noche
de manera que tú debes entrar en su plegaria,
tú eres el huésped
que vuelve a partir y se va más lejos.

¿Hace falta verdaderamente suscribir la interpretación que nos propone Gunther, según la cual Dios no sería, en definitiva, más que el símbolo del alma del poeta? Si lo creemos así, el texto tomado en su conjunto no desplegaría toda su significación más que para un lector que supiera discernir, bajo la diversidad de símbolos, una referencia continua al artista creador. El Hijo, o el Heredero,

no sería más que la obra de arte en crecimiento, nunca acabada, siempre presente. La ternura que se le prodiga sería aquella que el creador dedica a su creación. Igualmente, a propósito del libro III, el *Libro de la pobreza y de la muerte*, Gunther dirá que si Dios es la pobreza en su expresión máxima, lo es en tanto que es el símbolo del artista creador.

Pues tú eres el profundo indigente,
el mendigo del rostro disimulado,
tú eres la gran rosa de la pobreza,
la eterna metamorfosis
del oro en luz solar[2].

A decir verdad, la interpretación de Gunther no me parece, lo repito, que pueda ser ni pura ni simplemente adoptada ni categóricamente rechazada. Me parece una vez más que es esencial a la visión rilkeana, o al poder de vibración que está en el corazón de esta obra, no aislar al artista de la creación en general. Quizá el poeta es para Rilke, en un cierto sentido, el corazón mismo de la creación, pero esto es como decir simétricamente que el resto de esta creación participa en su orden y según su propio ritmo en la prueba cósmica que es la del poeta. El *Himno a la muerte y a la pobreza*, que marca el culmen del libro III, me parece perder lo mejor de su patetismo y de su sentido si se lo despoja de su carácter universalmente humano.

Allí viven hombres, viven mal y pesadamente
...
Caminan deteriorados por la pena.
...
Sus hábitos se marchitan sobre ellos
y sus bellas manos envejecen temprano
...

Y detrás de la miseria se encuentra la muerte, pero una muerte anónima, impersonal, que no es en absoluto *nuestra* muerte –aquella a la cual cada uno tiene derecho y que debería madurar con su vida–.

2. «Du aber bist der tiefste Mittellose, / Der Bettler mit verborgenem Gesicht, / Du bist der Armut grosse Rose, / Die ewige Metamorphose / Des Goldes in das Sonnen Licht».

Oh Señor, da a cada uno su propia muerte,
la muerte que sale de esta vida
en la que conoció amor y sentido y desesperación.
Pues nosotros no somos más que la piel y la hoja.
La gran muerte que cada uno lleva en sí
es el fruto alrededor del cual todo gravita.
Lo que hace el morir extraño y pesado
es que no es *nuestra* muerte...

Nosotros damos nacimiento a

el niño nacido muerto al nacer de nuestra muerte,
el embrión retorcido y preocupado...

Sobre su frente se reconoce

La angustia ante todo lo que no ha sufrido.

Invocación para que Dios haga aparecer el hombre predestinado que, en una noche de floración universal, redescubrirá su infancia,

el inconsciente y lo maravilloso
y el ciclo de leyendas infinito y sombrío
de sus primeros años atravesados de presentimientos.

Que él espere su hora, y dará a luz a la muerte, al Señor. Danos

la austera maternidad del hombre
...el que da a luz a la muerte.

En el país de los que ríen él será un objeto de mofa, se le tratará de soñador, pues aquél que vela es siempre un soñador en el país de la ebriedad.

Fúndalo en tu gracia...
y haz de mí el cantor, el bautista de esta nueva mesíada.
...Cantor a dos voces; una debe preparar lo lejano;
la otra ser el rostro de la felicidad y el ángel de mis soledades.

Himno a la pobreza verdadera; que Dios dé a los pobres la pobreza.

Ellos no son pobres. Son solamente los no-ricos,
que no poseen ni voluntad ni mundo;

marcados por el signo de las angustias últimas
y en todas partes deshojados y desfigurados.
Sobre ellos se amasa el polvo de las ciudades...
Sin embargo son más puros que las piedras puras,
semejantes al animal ciego que comienza apenas
y llenos de simplicidad e infinitamente tuyos
ellos no quieren nada, no piden más que una cosa:
el derecho de ser tan pobres como lo son realmente.
Pues la pobreza es un gran estallido interior.
...Tú eres pobre: como una lluvia de primavera
que cae dulcemente sobre los tejados de la ciudad,
como el deseo que se forma el prisionero
en una celda eterna, fuera del mundo.
Y como los enfermos que cambian de posición
y son felices; como flores sobre el raíl
tan tristemente pobres al viento loco de los viajes;
y como la mano contra la cual se llora, tan pobre...
La casa del pobre es como un tabernáculo
donde el eterno se convierte en alimento,
donde cuando llega la noche él vuelve dulcemente
a sí mismo por un largo camino
y llenos de ecos lentamente entra dentro de sí.
Parecida a la tierra es la casa del pobre:
el estallido de algún futuro cristal
bien de luz, bien de noche en su huída vertical;
pobre como la pobreza caliente de un establo,
sin embargo hay noches donde ella es todo,
y todas las estrellas salen de ella.

Y este poema termina con la evocación del santo de Asís, que sin embargo no es nombrado; un san Francisco que sería también Orfeo.

Cuando murió, ligero como sin nombre,
él fue distribuido: su semilla se desliza
en riachuelos; en los árboles canta su semilla
y desde el fondo de las flores le mira.
Él se tendía y cantaba. Y cuando vinieron las hermanas,
ellas lloraron a su esposo bienamado.
Oh, ¿dónde se ha ido el sonido tan claro?
¿Por qué los pobres que esperan no lo sienten
desde lejos, a él, su alegría y su juventud?
¿Por qué no se levanta ella en los crepúsculos,
la gran estrella de la noche de la pobreza?

Este himno no es separable de la confesión que se nos entrega en los cuadernos de Malte Laurid Brigge, si bien estos no habrían sido compuestos más que en una fecha un poco más tardía, entre 1904 y 1908. Pero como he dicho, Rilke había hecho ya la terrible, la mortal experiencia de la gran ciudad, y es esta experiencia y esta revelación la que se encuentra en los orígenes de los *Cuadernos*.

«Los *Cuadernos* siguen siendo –confiesa Argelloz–, y seguirán siendo quizá siempre un libro problemático contra el cual, por consiguiente, en muchas ocasiones Rilke pondrá a sus amigos en guardia. Todo en este libro es en el fondo paradójico. Los *Cuadernos* no son una novela, no son una autobiografía, ha dicho expresamente, aunque no haya hecho padecer a Malte 'una sola evolución o emitir una opinión que no haya tenido él mismo'» (L. Kippenberg, *R. M. Rilke*, 59). Él escribe a Lou Andreas Salomé el 28 de diciembre de 1911: «Nadie más que tú puede distinguir y reconocer si se me parece y hasta qué punto. Si está hecho en parte con mis propios peligros, si es vencido para ahorrarme a mí mismo hasta un cierto punto esta derrota, o bien si soy yo quien en los *Cuadernos* me he dejado atrapar en esta corriente que me lleva y me arrastra». Se da ahí un fenómeno muy extraño, una relación profundamente ambigua entre el creador y su criatura. Le contó a Edmond Jaloux que un día, para ver claro en sí mismo, imaginó un diálogo entre un joven y una chica; el joven se pone a hablar de un amigo danés, Malte Laurid Brigge, que murió dejándole sus papeles. Esta figura se convirtió para él en un centro de cristalización interior. Malte será, pues, para él a la vez él mismo y otro, respecto del cual más tarde él se aparecerá como un superviviente sin recursos, sin tarea ninguna que realizar. Situación paradójica de un ser que llevaría su propio duelo; y me atreveré a abordar la hipótesis de que, si Rilke puso cada vez más el acento sobre la identidad profunda de la vida y la muerte, es porque había experimentado después de acabar *Malte* como una muerte en el seno mismo de la vida.

La palabra fundamental para quien quiere penetrar el sentido extremadamente complejo y polifónico de los *Cuadernos* es el término «experiencia».

> No, no –leemos en los *Cuadernos* (p. 220)–, no hay nada en el mundo que se pueda *representar*, la más mínima cosa. Todo se compone de tanto en tanto de detalles únicos que no se pueden pensar abstractamente (*absehen*). Imaginando, se pasa por encima rápidamente, y ya no se percibe que faltan. Pero *las realidades son lentas e indescriptiblemente circunstanciadas*.

Hay que añadir que los límites de esta experiencia son empujados mucho más allá de lo que se les asigna ordinariamente. «La visión artística debe de entrada superarse a sí misma hasta el punto de ver hasta lo terrible (*das Schreckliche*), y ver en aquello que nos parece únicamente rechazable lo que es, lo que vale con el mismo título que todo el resto». Este término de *schrecklich,* terrible, toma aquí todo su valor: la guerra, cuya atrocidad Rilke sentirá hasta el fondo, no hará más que ilustrar a una escala gigantesca una intuición fundamental que se traduce desde la primeras páginas de los *Cuadernos*, y que podemos referir a la vez a los recuerdos de la Escuela de Cadetes y a la experiencia de la miseria parisina. «Quizá –escribirá en Múnich el 6 de noviembre de 1914–, la angustia y la desgracia no están en absoluto tan presentes hoy como lo estaban antes, sino que ahora son más captables, más activas, más visibles. Pues la desesperación en la que vive la humanidad desde el Comienzo no puede ser acrecentada por ninguna circunstancia exterior. Lo que puede crecer –añade– es la comprensión de esta miseria indecible, y quizá es hacia esta progresión hacia donde todo converge hoy…».

Sin embargo es importante reconocer que, según su propia confesión, si hay que tomar la vida pesadamente no es en ningún grado en el sentido de una dimisión vital, de una negación. Tomar la vida pesadamente es sopesarla con pesos verdaderos, es sopesar las cosas según el quilate del corazón, no de la sospecha o del azar. Nada de rechazo, más bien al contrario, adhesión infinita al *existir* (*Zustimmung zum Da-Sein*). Apenas hay necesidad de subrayar el acento casi nietzscheano –yo diría más exactamente beethoveniano– de este *sursum corda*. Pero es respecto a esta profesión de fe como se puede comprender lo que Rilke quiere decir cuando declara en una carta que los *Cuadernos* deben ser leídos a contracorriente. Esto se ilumina con el texto siguiente, que tomo de una carta dirigida a L. H. el 8 de noviembre de 1915: «Lo que se expresa en los *Cuadernos de Malte Laurid Brigge* es simplemente esto: ¿Cómo es posible vivir cuando los elementos de esta vida son completamente inabordables para nosotros? ¿Cuando en el amor somos

siempre insuficientes, en la decisión inciertos, frente a la muerte impotentes, cómo es posible existir (*da zusein*)?». Rilke declara no haber llegado a expresar en este libro todo el asombro que experimenta al constatar que, a pesar de un comercio milenario con la vida, el hombre sigue siendo tan novicio respecto a las grandes obligaciones, estando tan dividido entre el horror y una actitud de pura evasión interior. Experimenta una especie de horror tras el cual se oculta algo –traduzco literalmente– «cercano, supercercano, tan intenso que no puede decidir en nombre del sentimiento si es ardiente o helado»... Llegó a decir que el libro se le aparecía como una forma hueca, como un negativo cuyos hundimientos y repliegues serían intuición dolorosa, sufrimiento inconsolable, pero cuya contrapartida positiva, semejante a la figura colada en un molde, sería quizá felicidad, adhesión; un estado de seguridad feliz. «¿Quién sabe, me pregunto, si no tomamos a los dioses al revés? (Quizá no estamos separados más que por nosotros mismos de su rostro augusto y resplandeciente) ¿Si no estamos cerca de ver esa expresión que aspiramos a contemplar, solo que estamos detrás?; ¿y qué quiere decir esto, sino que nuestro propio rostro y los ojos divinos están vueltos en la misma dirección y no hacen sino uno?; ¿cómo en estas condiciones podríamos venir hacia él desde el fondo del espacio que tiene ante sí?». Este texto, que puede aparecer de entrada desconcertante, me parece en realidad extraordinariamente significativo; marca con una extremada limpieza por qué en la poesía de Rilke no puede haber encuentro objetivo entre el hombre y Dios; y toda la continuación de la carta permite entrever lo que hay que entender por ello. El hombre desde sus más lejanos orígenes ha formado dioses, en los cuales se concentran las potencias de amenaza, de cólera, de horror reunidas en un todo; todo esto, si se quiere, siendo ajeno al hombre; pero al mismo tiempo no se tenía conciencia de ello, no se lo reconocía más que en razón de un cierto parentesco misterioso entre este extranjero y él mismo; también se era este elemento, pero encarnaba la parte de su propia experiencia sobre la cual no se tenía poder, con la cual no se podía emprender nada. ¿No se podría tratar la historia de Dios –pide Rilke– como una parte inabordada del alma humana, mantenida en reserva para el futuro, pero que el hombre no podría rechazar impunemente? Lo mismo pasa con la muerte; traduzco tan literalmente como me es posible: «Experimentada, y sin embargo, en su realidad, para nosotros inexperiementable, transconociéndonos y sin embargo no verdaderamente reconocida por nosotros, mortificando y sobrepasando el sentido de la vida desde el origen, a ella también la hemos expulsado para que no nos interrumpa continuamente en el descubrimiento de este sentido, ella que es probablemente tan cercana a nosotros que no podemos fijar un intervalo entre ella y el corazón mismo de nuestra vida; ella se ha convertido en un ser exterior, tenido a distancia, observando desde alguna parte en el vacío, fijando su elección maléfica sobre tal o cual, y fundando entonces sobre él...». Así Dios y la muerte se convierten en el Otro frente al cual se erige nuestra vida, hecha humana, parece, por esta separación misma, y desde entonces familiar, posible, practicable, nuestra en fin en un sentido restrictivo. La consecuencia de esta especie de exclusión fue que la vida se puso a girar cada vez más deprisa en un círculo cada vez más estrecho, y cada vez más artificial también, pues la naturaleza ignora esta separación; y cuando un árbol crece, la muerte crece en él como la vida. Y el amor tampoco lleva cuentas de nuestras subdivisiones, nos arrastra, temblando, en la conciencia infinita del todo. Los amantes no extraen los elementos de su vida en un aquí abajo separado; «Dios les está presente en verdad» y «la muerte no tiene dominio sobre ellos»; «pues están llenos de muerte como están llenos de vida».

Segunda parte

Si ustedes quieren, comenzaré esta segunda y última charla sobre Rilke dando lectura parcialmente a una carta a la señorita Ilse Jahr, del 22 de febrero de 1923, donde Rilke resume su evolución interior. Esta carta esencial nos aporta un precioso comentario a las *Elegías de Duino* y a los *Sonetos a Orfeo*, que constituirán el objeto casi exclusivo de esta charla.

> He comenzado por las cosas que fueron las verdaderas compañeras de mi infancia solitaria, y ya es mucho que sin ninguna ayuda exterior haya podido llegarme hasta el animal... Entonces Rusia se abrió a mí y me dio la fraternidad y la oscuridad de Dios, fuera de la cual no hay comunidad. Es así como yo la llamaba entonces, este Dios que se había caído sobre mí, y viví durante largo tiempo arrodillado en el vestíbulo de su nombre... Ahora apenas me oirías

nombrarlo: nuestras relaciones son de una discreción indecible, y allí donde hubo en otro tiempo proximidad y penetración recíproca, ahora se ahondan nuevas distancias, como en el átomo que la ciencia actual concibe como un universo reducido. En lugar de la posesión, es la relación lo que se descubre. Y un estado sin nombre nace y debe todavía comenzar en Dios para ser perfecto y sin mentira. La experiencia propiamente afectiva está como recubierta por un gusto infinito por todo lo que es sensible... Se retiran las propiedades a Dios, puesto que ya no es decible, y son referidas a la creación, el amor y la muerte... Quizá está aún ahí aquello que se realizaba en algunos sitios del *Libro de Horas*, este Dios subiendo desde los corazones palpitantes, cubriendo el cielo y volviendo a caer como lluvia. Pero toda profesión de fe estaría de más. Cada vez más la experiencia cristiana se encuentra rechazada, el Dios secular la sobrepasa infinitamente. La intuición del pecado y de una liberación necesaria como vía de acceso a Dios repugna cada vez más profundamente a un alma que ha comprendido la tierra. No es la culpabilidad y el error terrestre; es al contrario la pureza de su naturaleza la que se convierte en esencial para la conciencia; el pecado es seguramente el rodeo más extraordinario para llegar a Dios... Pero ¿por qué aquellos que nunca han abandonado a Dios habrían de realizar este peregrinaje? El puente, sólido pero interiormente tembloroso, del Mediador no tiene sentido más que allí donde se reconoce que hay un abismo entre Dios y nosotros; pero justamente este abismo está lleno de la oscuridad de Dios, y si alguien se da cuenta de ello, que descienda allí y allí grite (es más importante que atravesarlo). Sólo para aquél que ha podido hacer del abismo su residencia se derramarán los cielos anunciados y se restaurará el profundo más acá interior que la Iglesia ha travestido de más allá, y los ángeles entonarán resueltamente el himno de alabanza a la tierra.

Querría volver un poco más atrás y evocar rápidamente un aspecto de la creación rilkeana que no hemos abordado todavía. Me refiero a la enseñanza que Rilke sacó de su contacto prolongado con Rodin, y que parece haber contribuido con fuerza a permitirle escribir los *Neue Gedichte*.

Se podría decir de una manera general que Rodin le enseñó el trabajo con todo lo que este término implica. «¿Cómo hay que vivir? Usted me ha respondido: trabajando» (Carta a Rodin, p. 16). La paciencia, la humildad ante el objeto, ante la verdad, pero también la felicidad que nace de la presencia del objeto, del acto doble por el cual el artista se abre a él y él se abre al artista: he aquí, me

parece, lo que Rilke sacará de su contacto con Rodin. La Sra. Kippenberg llega a decir en su libro sobre Rilke que Rodin es el único hombre que ha ejercido sobre él una profunda influencia interior, y que ha dado a su esfuerzo creador una nueva orientación. Y es que Rodin fue para él mucho más que un maestro: un ejemplo, un faro en el sentido de Baudelaire, o como él mismo dice, «una maravilla visible de lejos». «Lo que él contempla existe para él excluyendo todo el resto, es el mundo en el cual todo acaece; cuando esculpe una mano, esta mano está sola en el espacio, no hay nada más que ella. En seis días Dios no hizo más que una mano, extendió mares alrededor de ella, por encima de ella puso el cielo; descansó sobre ella cuando acabó todo» (citado por Lou Andreas Salomé, p. 36). Con ello Rilke es iniciado a la experiencia de lo que yo llamaría la absorción creadora.

Ya en el *Libro de las imágenes*, e incluso en los poemas anteriores, se manifiesta la preferencia, la reverencia de Rilke por las cosas. «Quiero amar las cosas como nadie». Es muy fastidioso que la lengua francesa no tenga más que una palabra, y bien pobre y abstracta, para decir «cosa», allí donde el alemán posee dos términos: *Ding* y *Sache*. Por supuesto que aquí se trata de *Dinge*; la *Sache* es la cosa humanizada y por ello mismo en un cierto sentido desespiritualizada. En un fragmento de abril de 1900 habla de lagartos que nos miran por las fisuras de los pequeños muros de piedra que separan los viñedos: «Mil lagartos me han visto, y ¿sabes qué pienso? Todos los muros son así, y no sólo los muros: todas las cosas...». El ojo del lagarto, como dice Gunther, se convierte en símbolo de las cosas reales, vivientes, cósmicas. Y el poeta toma conciencia cada vez más de esta misión que es la suya, y que consiste en *decir* las cosas. «Recrear una cosa, esto quería decir haber ido por todas partes, no haber callado nada, omitido nada, traicionado nada; conocer los cien perfiles, todos los aspectos, todos los cortes. Entonces sólo una cosa estaba ahí, era una isla desligada enteramente del continente del no-saber». Estas palabras, que se aplican al arte de Rodin, intenta justificarlas o ilustrarlas en su mundo de poeta, su mundo propio. Y poco a poco la cosa, animada desde dentro por la atención apasionada que el poeta le dedica, se convierte en *Gestalt*, es decir, estructura viviente; se podría decir incluso que es a partir de la cosa así recreada y de alguna manera sobre su modelo como en los *Neue Gedichte* hará revivir a Alcestes

o Eurídice. Si conviene insistir en ello es con el fin de remarcar hasta qué punto lo espiritual para Rilke, lejos de encontrarse recortado, está por el contrario comprometido con las cosas mismas por el pacto cada vez más estrecho que el poeta concluye con ellas, pues éstas no se entregan a él más que en respuesta a una precisión en el fervor que los románticos han ignorado casi todos.

Se ha hecho notar con razón que entre los *Neue Gedichte* y los *Cuadernos* existe una íntima conexión; pero Malte, como muy bien dice Gunther, no es más que antena, sólo antena, una antena mecida por la experiencia que de todas partes la asedia; en los *Neue Gedichte* esta experiencia, transformándose en verso, se convierte en cosa y pierde por ello mismo su carácter insidioso y destructor.

Una vez terminadas estas obras, se abre un periodo de espera, de suspense. Rilke parece tomar entonces una conciencia aguda de su aislamiento; «a fin de cuentas –dice– no tengo ventana hacia los hombres». En el curso de este periodo realiza viajes a países lejanos, traduce algunos textos a los cuales dedica una preferencia particular: el *Centauro* de Maurice de Guérin, un sermón a veces atribuido a Bossuet sobre el amor de Madeleine, las *Cartas de una religiosa portuguesa*, el *Retorno del hijo pródigo*, de André Gide. Pero sobre todo compone en 1912, en casa de la princesa de Tour y Taxis, las dos primeras *Elegías de Duino*. Los otras ocho serán escritas cerca de diez años más tarde, en una especie de extraordinaria fiebre de inspiración, en Muzot, en el Valais. Entre ambos grupos se extiende el periodo de la guerra.

Como bien dice Angelloz, en el curso de estos años no se encuentra por encima del vulgo, sino de dos partes a la vez. No debía tomar parte activa en el conflicto, y sufrió profundamente de esta inacción, sin que se pueda decir, me parece, que haya lamentado propiamente no participar en una masacre que le producía horror. «No comprender –escribirá más tarde– fue mi única ocupación en el curso de estos años». «Esta época –leemos en una carta del 18 de mayo de 1917–, con todas las sujeciones que impone y las destrucciones terribles que lleva a cabo, se vuelve sobre mí como plomo: ya no puedo moverme fuera de ella, ni siquiera dentro, o al menos no puedo hundirme en mí muy profundamente. Y si aun en el trasfondo de mí mismo subsiste todavía un poco de vida, soy demasiado obtuso y opaco como para sentirme y reconocerme en ella». En otro lado hablará de un estado monstruoso e incomprensible del mundo que ha frustrado casi todas las tendencias de su naturaleza. Le ocurre que «envidia a aquellos que han muerto antes de estos terribles acontecimientos y que ya no los experimentan, al menos desde nuestro punto de vida terrestre: pues debe de haber lugares en el espacio desde donde lo monstruoso aparece todavía como naturaleza, como conmoción rítmica de un universo constituido en el ser, allí mismo donde nosotros nos abismamos» (*Cartas escritas durante la Guerra*, p. 55). ¿Es posible no ser removido hasta las entrañas cuando se leen *hoy* las siguientes líneas?: «Qué escribir allí donde lo que se toca es indecible, desconocido, donde ya nada os pertenece, ningún sentimiento, ninguna esperanza, donde se consumen formidables reservas de dolores, de desesperación, de sacrificio, de aflicción: todo esto en grande, como si el todo existiera todavía, pero no ya el individuo; en ninguna parte se aplican las medidas del corazón individual, que era sin embargo la unidad del cielo y la tierra, de todos los espacios y de todos los abismos». «Pase lo que pase –escribe a la princesa de Tour y Taxis el 2 de agosto de 1915– lo peor es que una cierta inocencia de la vida, en la cual crecimos, ya nunca más existirá para ninguno de nosotros… Incluso si nadie puede confesarlo en voz alta –dice–, nos hace falta consuelo, los grandes consuelos inagotables cuya posibilidad yo he reconocido a menudo en el fondo de mi propio corazón, y he estado casi aterrado por contenerlos, ilimitados, entre límites tan estrechos. Pues es cierto que el consuelo divino reside en lo humano mismo: ¿qué haríamos nosotros con los consuelos de un Dios? Pero haría falta que nuestro ojo fuera un poco más contemplativo, nuestro oído más receptivo, que el sabor de un fruto nos penetrara más perfectamente, que fuésemos más permeables al olor, y que el contacto encontrara nuestro espíritu más presente y menos olvidadizo, para extraer de nuestras experiencias más cercanas los consuelos más persuasivos, más verdaderos y capaces de triunfar sobre todas las penas que pueden sacudirnos». Y terminaré estas citas con una simple pregunta que no ha presentado nunca un sentido tan patético como hoy: «¿Es que Dios tendrá alguna vez tanta dulzura como para curar la enorme herida en que se ha convertido Europa entera?».

Me parece, para decirlo de paso, que si se adoptara el punto de vista general de Gunther, se estaría casi fatalmente llevado a subestimar de una manera injustificable estas cartas escritas durante

la guerra, y en las cuales veo por mi parte uno de los más bellos testimonios humanos. Aquí no es el artista el que busca comprender y se angustia: es el hombre; o más bien estamos ante una de esas cimas donde el hombre y el artista no son de ninguna manera separables –cimas a las cuales han accedido los genios más auténticos que se conocen, un Beethoven o un Tolstoi por ejemplo–. Esta observación y las citas que le han precedido me parecen indispensables si se quiere penetrar el sentido de las *Elegías*; contrariamente a la *Herodíada* de Mallarmé o a la *Joven Parca*, aquellas encierran ciertamente un mensaje para todos los hombres; y sobre este mensaje, además muy imperfectamente descifrable, vamos a concentrar nuestra atención ahora.

* * *

La figura del Ángel domina el conjunto de las *Elegías de Duino*; se puede decir que es ahora bajo la forma del ángel como el Dios se revela al artista. No evoquemos ni los ángeles de la Escritura ni los de Milton o Klopstock. Los ángeles de las *Elegías*, dice Romano Guardini, no son ya los mensajeros del Dios vivo, son dioses nuevos. Se puede decir de manera general que la intuición del Ángel debe habérsele presentado a Rilke como una liberación. «Los ángeles –dice justamente Gunther– son hogares, concentraciones relucientes de ser, esencias de belleza, de fuerza, de duración, que están en su casa en el doble reino de la vida y de la muerte». No nos preguntemos, diré yo por mi cuenta, si Rilke *cree* en los ángeles. Les recuerdo en efecto que, en la carta a la señorita Blumenthal-Weiss que citaba el otro día, Rilke toma formalmente posición contra la creencia. Quizá tenderíamos a decir que su dominio es el del *Schauen*, no el del *Glauben*; se puede además preguntar si no es siempre así para el poeta puro. Romano Guardini ha observado admirablemente la importancia central que representa la imagen para Rilke; y precisamente el ángel es una imagen que libera de alguna manera inagotables fuerzas creadoras. El comentario de Guardini es aquí de tal importancia que creo un deber reproducirlo textualmente:

> Se podría quizás traducir la impresión particular que produce sobre nosotros la cultura anterior a la irrupción de la técnica diciendo que en ella las imágenes ostentan una potencia. Esta potencia aumenta a medida que se remonta en el curso del tiempo; aumenta y se envuelve de misterio hasta el punto de que desemboca en lo mágico o en lo místico. Aquellos que están atrapados por la cultura antigua no se adhieren a menudo más que a antigüedades, a un elemento estético; pero a veces también aprecian un sentimiento auténtico, sienten que en la cultura antigua reina algo que presenta un valor esencial, pero que está destinado a disolverse, algo canónico que vale no sólo para el pensamiento o para el gusto, sino también para la sensibilidad, para la vida, para el orden más íntimo de las cosas. Desde este punto de vista es una verdadera desgracia cuando una ciudad antigua se hunde, o cuando costumbres profundamente enraizadas caen en desuso. Con ello se pierde algo que nos faltará siempre, y que no está contenido apenas en lo nuevo: las imágenes precisamente… ¿Qué son, entonces, estas imágenes?… Quizá hay una relación entre ellas y lo que Platón designaba con el término de Ideas… Quizá las imágenes son para el corazón (*Gemüt*) lo que las Ideas para el conocimiento: los presupuestos y al mismo tiempo el contenido último de la realización vital; las condiciones de una vida recta y al mismo tiempo el efecto sensible de una vida bien dirigida; el medio de dominar a los adversarios irreductibles de la vida, el caos, la devastación y la locura; y el fruto de este dominio. Las ideas y las imágenes no son quizás más que una sola realidad contemplada a partir de las diferentes zonas de la existencia, las unas desde arriba, las otras desde dentro. Son como las irradiaciones del Logos por las cuales él crea y rige todo lo que es finito: desde lo alto por la claridad de la conciencia, desde dentro, por la profundidad de la vida.

Esta página magistral me parece que constituye la mejor introducción al estudio de los textos que van a ocuparnos. Me encuentro además demasiado perplejo como para dar cuenta de ellos. No es cuestión de leer estos poemas traducidos, y no sin repugnancia destacaré de ellos algunos pasajes, siempre gravemente alterados o incluso desnaturalizados por la traducción. No puedo ya soñar en resumir estos poemas, pues los poemas no se resumen. Tendré, pues, que contentarme con una cota mal tallada que consistirá en despejar algunos temas centrales que ilustraré como pueda. Haré alusión por supuesto a los preciosos comentarios de Angelloz.

* * *

Las *Elegías* se despliegan alrededor del misterio de la condición y del destino del hombre en el cosmos. Empleo a propósito estas palabras, que pueden parecer relativamente vagas. No se trata

evidentemente, en efecto, de un problema que pueda comportar una solución y que el poeta se esforzaría por tratar. Nos haríamos culpables de un contrasentido que limita con el absurdo si buscáramos desgajar de las *Elegías* y los *Sonetos* los elementos de un tratado de metafísica o de teología. Nada hay aquí que dependa de la poesía didáctica o incluso gnómica –a menos que se tome este último adjetivo en un sentido suficientemente amplio como para poder aplicarlo por ejemplo a los *Versos dorados* de Gerard de Nerval, que me parecen ser en la literatura francesa uno de los raros especímenes de poesía cercanos a Rilke–. Aquí nada es demostración o incluso exposición; todo es cuestión, invocación, evocación también, debate interior de un alma que reconoce de alguna manera la carga del universo y como la misión de hacerlo crecer o incluso de reengendrarlo. Y he aquí por qué todo lo que yo podría decir de las *Elegías* y de los *Sonetos* no será fatalmente más que una exégesis esencialmente infiel.

¿Qué es el hombre? ¿Qué puede el hombre? Si una tarea le es asignada como propia, ¿cómo puede pasar que a veces se sustraiga a ella? ¿Cómo se podría o podrá liberarse de ella? Tales son, se puede decir, las preguntas principales que asedian el espíritu del poeta. Enseguida se comprende que es por oposición a la figura radiante y temible del Ángel como el hombre puede tomar conciencia de sus deficiencias; y quizá nos expresaríamos con bastante exactitud diciendo que la idea o la imagen del Ángel hace aquí el oficio de revelador. Traduciré de entrada bien que mal algunos pasajes de la II Elegía, modificando en algunos puntos de detalle la versión que nos da Angelloz.

> Felicidades primeras, niños queridos de la creación,
> serranías, crestas con los rojizos de la aurora
> de todo lo creado: polen de la divinidad en flor,
> articulaciones de luz, pasillos, escaleras, tronos,
> espacios de esencia, escudos de alegría, tumultos
> de tormentoso rapto y de repente, aislados,
> espejos que expandiendo a ondas su belleza
> la devuelven de nuevo a su propia cara.
> Pues para nosotros sentir es volatilizarnos;
> ay, exhalar nos agota; de brasa en brasa
> nuestro olor se debilita. Alguien nos dice entonces:
> todo entra en mi sangre, esta habitación, la primavera
> se llena de ti… ¿Para qué? Ella no puede retenernos,

> nosotros nos borramos en él, alrededor de él.
> Y aquellos que son bellos,
> oh, ¿quien los retendrá? Incesantemente el brillo
> sobre su rostro surge y desaparece.

Y en un movimiento que parece anunciar ya las célebres estrofas del *Cementerio marino* que Rilke traducirá más tarde, se pregunta dónde pasa esta esencia fugaz de nosotros mismos, y si hay algún principio suficientemente potente para incorporársela. El amor parece, a decir verdad, bastarse y cerrarse sobre sí. ¿Acaso no nos ofrece a la vez el ejemplo y la prenda de una supervivencia que sería concedida a lo mejor de nosotros mismos? Pero no: el amor mismo deviene y se extenúa, el amor tiene una historia.

> ¿No os ha sorprendido sobre las estelas áticas la prudencia
> del gesto humano? ¿No era el amor y el adiós
> que se posaban ligeramente sobre los hombros
> como si fueran de otra
> sustancia que en nosotros…?

En otro lugar, en la Elegía III, mostrará que el amante despierta en el amado un mundo sombrío donde pulula toda nuestra prehistoria.

> Una cosa es cantar a la amante, otra ¡ay!
> al Dios culpable y secreto, al Dios fluvial de la sangre.
> …
> Oh, muchacha, nosotros amábamos en nosotros no ya un Ser,
> un Ser por venir,
> sino lo que fermenta incontablemente; no ya a un niño en concreto,
> sino a los Padres que, como ruinas de montaña,
> yacen en el fondo de nosotros; sino el cauce seco
> de Madres de antaño, sino también todo el
> paisaje taciturno bajo el cielo nublado
> o claro del destino: he aquí, muchacha, lo que se te ha anticipado.

Hay que reconocer, pues, que si el Ángel permanece cerrado sobre sí mismo, el hombre no cesa de perderse, nada lo retiene ni puede retenerlo. Y no hay ni siquiera salvación para él en la infancia, pues está pervertida por el adulto; el niño parece condenado a dar la espalda a la vida para considerar sólo las formas, y no el mundo abierto donde el animal tiene su ser. Aquí se presenta, en

efecto, esta paradoja que a los ojos de Rilke es el hombre, en un cierto sentido ontológicamente desfavorecido respecto al animal. Como justamente lo ha visto Guardini, el animal está captado aquí como existencia pura, que goza todavía de una libertad, o más exactamente de una integridad paradisíaca. El animal va delante de sí, ya no hay para él porvenir, también está limpio de esperanza y aprehensión. Notemos aquí de paso que Rilke parece tomar muy en cuenta la oposición simétrica que Spinoza, ciertamente equivocándose, establecía entre esperanza y temor. El animal tiene su lugar en aquello que Rilke denomina «lo abierto»; y hemos de intentar precisar el sentido de este término enigmático, que recubre una de las intuiciones centrales de las *Elegías*.

> Con todos sus ojos la criatura ve
> lo abierto. Sólo nuestros ojos están
> como vueltos y situados alrededor de ella
> como trampas en círculo alrededor de su libre salida.
> (Comienzo de la VIII Elegía)

Aquí también me referiré al comentario de Romano Guardini para intentar explicar lo que hay que entender por este desconcertante término «lo abierto».

Lo abierto es aquello que rodea a la criatura; pero no a la manera del espacio vacío o de un fluido en el que están sumergidas las cosas: es el hecho de que la criatura es finita, que tiene un límite, o más exactamente es el otro aspecto, el aspecto correlativo de éste. No se trata, pues, del límite relativo de un ser, es decir, en suma, de aquello que no es más que adyacente, sino de su límite absoluto, del Otro puro y simple, del Otro en tanto Otro, es decir, de Dios, de la potencia creadora de Dios. Esto se ilumina desde el punto de vista psicológico si se piensa que hay actos que están determinados por un objeto: el hecho de considerar una cosa, de experimentarla, de darle forma, etc.; pero también hay otros que no tienen propiamente hablando objeto, sino que consisten sea en hundirse en el ser, explorar sus profundidades, sea en irradiar fuera de él y por encima de él como para sobrevolarlo. En ambos casos, el límite es superado, pero no porque se lo supere para pasar al otro lado: es superado absolutamente. Este absolutamente (*überhaupt*) es en un caso el misterio de la interioridad, en el otro el de la trascendencia (*Enthoberheit*) y el espacio absoluto (*absolute Weite*). En los dos casos

el hombre se deja a sí mismo tras de sí en tanto que ser particular que observa, juzga, codicia, etc. y da cumplimiento así a su ser de pura criatura. El ser se distiende, comienza a florecer, y llega a ser así él mismo. Lo abierto es la dirección en la cual esto se realiza. Hemos visto en la conferencia de la semana pasada que para Rilke la religión o Dios mismo es una dirección del corazón. Vemos aquí que lo abierto puede ser concebido en altura y extensión, pero también según la perspectiva de la intimidad y de lo secreto. Sin embargo, añade Guardini, lo que para un cristiano sería el espacio en el que reina el Dios vivo según el testimonio que da de sí en la Revelación, para Rilke es simplemente el otro lado de lo finito, y el estado al cual un ser accede cuando realiza el movimiento que le conduce fuera de sí. Esto se ilumina a la luz de las *Elegías* mismas, pero sobre todo a la luz de la célebre carta a Witold von Hulewicz, que constituye el comentario indispensable:

> En las *Elegías* la afirmación de la vida y la de la muerte se revelan como una sola. Admitir la una sin la otra es, tal como nosotros lo experimentamos y lo proclamamos aquí, una limitación que, a fin de cuentas, excluye todo lo infinito. La muerte es el lado de la vida que no está vuelto hacia nosotros y que nosotros no iluminamos; tenemos que tratar de llevar a cabo la mayor conciencia de nuestra existencia, que tiene su casa en estos dos dominios ilimitados y saca de ellos inagotablemente su alimento… La estructura verdadera de la vida se lleva a cabo a través de los dos dominios, la sangre del circuito mayor corre a través de los dos; no existe ni un más acá, ni un más allá, sino la gran unidad en la cual están en su casa los seres que nos sobrepasan, es decir, los Ángeles (*Cartas de Muzot*, p. 371s).

No pretendo ciertamente que este texto y todos los que lo corroboran sean perfectamente claros. He aquí, sin embargo, lo que me parece que se puede decir: si el animal tiene respecto del hombre el privilegio de vivir en lo abierto, es inaccesible al temor de la muerte, porque, ya lo hemos visto, no tiene futuro; ahora bien, es precisamente este temor, con todos los sentimientos secundarios que suscita, el que establece una muralla de irrealidad entre ambos reinos, el que destruye así esta gran unidad en el seno de la cual el Ángel está en su casa. Pero quizá convendría añadir, para evitar un equívoco peligroso, que el animal está más acá del plano en el que esta muralla se erige, y que el problema para el hombre guiado por el poeta consiste, por el contrario, en establecerse en el más allá; es

decir, en hacer caer esta muralla, sin por ello recaer en la preconsciencia del animal. Para ser completamente franco, confesaré que no estoy totalmente seguro de que aquí no subsista una cierta ambigüedad en el pensamiento de Rilke. Cuando nos acercamos a la muerte, dice en alguna parte, dejamos de verla, y nuestra mirada se fija delante como la del animal. Una observación semejante ¿no tiende a mantener en el pensamiento una equivocación, de la que podríamos preguntarnos si no es querida, entre un estado senil y propiamente regresivo y una presciencia del cielo que puede a veces iluminar como una gracia la noche de una existencia consagrada? Presciencia del cielo, he dicho; y no puedo evitar preguntarme si en definitiva lo abierto no es para Rilke una especie de sustituto descristianizado e infinitamente precario de este cielo al cual aspira y que en realidad no quiere.

Lo que me parece guardar un valor positivo es la idea constante en Rilke, y fundada sobre una experiencia inmediata y dolorosa, de la sujeción mortificante que comporta para una conciencia el hecho de existir frente a otro ser y tenerlo como enfrente (*gegenüber*); de ahí el trágico destino que pesa sobre el amor recíproco, o más bien sobre la necesidad de reciprocidad en el amor. Tenemos aquí la clave de una de las paradojas rilkeanas: la exaltación del amor unilateral. No me sorprendería, para decirlo de paso, que la separación ocurrida tan pocos años después del matrimonio entre Rilke y Clara Westhoff se explicara precisamente por esta extraña necesidad de ventilación; necesidad comparable a la nostalgia que se observa en algunos animales indomesticables y cuya dulzura ilusiona durante largo tiempo a quien quiere domesticarlos. ¿Se dio cuenta Rilke de que ahí había en él una idiosincrasia en conjunto bastante excepcional? Sentiríamos la tentación de dudar de ello cuando se le ve considerar como una fatalidad de nuestra naturaleza la incapacidad en la que nos encontramos de desasirnos y desprendernos; es decir, se sabe, de orientarnos hacia lo abierto.

> ¿Quién nos ha devuelto de tal manera
> que en todos nuestros actos tenemos la actitud
> de aquél que se va? Igual
> que sobre la última colina desde donde el valle,
> de un extremo a otro,
> se extiende ante él, él se vuelve, se detiene, se retrasa;
> así nuestra vida es una despedida perpetua.

Con todo, no habría que confundirse sobre el sentido de esta constatación y de la sanción o del pecar que implica. No se trata en el pensamiento de Rilke de preconizar una especie de liberación por el olvido; más bien al contrario. Lo que deplora es que la fascinación que ejercen sobre nosotros el otro o el pasado, o quizá las cosas en medio de las cuales vivimos, inmovilizándolas, nos inmoviliza a nosotros mismos y paraliza nuestro crecimiento interior. Parece que es desde este punto de vista como hay que entender la condenación de Rilke sobre el mundo contemporáneo y su íntima degradación. Hay que recordar aquí a la vez la Elegía VII y la IX, y la inagotable carta a Witold von Hulewicz, para llegar a hacer propia la intuición que se despliega en estos textos de una belleza casi sobrehumana.

Aquí la cuestión se hace más precisa y más aguda. Si podemos pasar este breve permiso que es la existencia a la manera de una planta, de un laurel, ¿por qué tenemos que vivirla como hombres? Ciertamente no para asegurarnos una felicidad arriesgada que nunca anticipa más que una pérdida inevitable y próxima, sino porque hemos de responder a una cierta llamada que se nos dirige. Leeré sucesivamente en el original y en la traducción el texto de la Elegía IX, donde esto es expresado con un singular patetismo.

> Pero porque estar es mucho, y porque según toda apariencia
> lo que es de aquí nos requiere, todo esto efímero
> que extrañamente nos concierne. A nosotros los más efímeros.
> Una vez
> cada cosa, sólo una vez. Una vez, no más. Y nosotros también
> una vez. Nada más nunca. Pero esto: haber sido
> una vez, aunque no fuera más que una sola:
> haber pertenecido a la tierra parece irrevocable[3].

Einmal..., nur einmal. Estas palabras resuenan como un gong fúnebre. Se evoca el *never more* de Egdar Poe. Así, nos es lanzada una llamada por este mundo en el que estamos comprometidos; ¿cómo responder a esta llamada? Una tarea nos ha sido confiada; ¿cómo liberarnos de ella? Esta esencia que salvaguardar o realizar

3. «Aber weil Hiersein viel ist, und weil uns scheinbar / Alles das Hiesige braucht, dieses Schwindende, das / seltsam uns angeht. Uns, die Schwindensten. Einmal / jedes, nur einmal. Einmal und nicht mehr. Und wir auch / einmal. Nie wieder. Aber dieses / einmal gewesen zu sein, wenn auch nur einmal: / irdisch gewesen zu sein scheint nicht widerrufbar».

intentamos retenerla en nuestras propias manos, fijarla con nuestra mirada plena, llenar con ella nuestro corazón; aún es decir demasiado poco: esta esencia ¿no es algo que debemos llegar a ser? Pero ¿a quién dar lo que hemos hecho así nuestro? ¿Podremos llevárnoslo con nosotros al otro mundo, este tesoro sin nombre? No es ni la visión ni el acontecimiento mismo quien se presta a esta misteriosa transferencia, sino quizá tan sólo el dolor, el peso de la experiencia y del amor, y todo esto es inefable. ¿Estamos quizá en el mundo para decir las palabras primitivas en la cuales toma cuerpo la experiencia terrestre: casa, puente, fuente, vergel, ventana, o también columna o torre, para traducir lo que las cosas en su vida íntima no han tenido nunca conciencia de ser? La tierra silenciosa ¿no habrá encontrado, para expresarse, este artificio de obligar a los amantes a encantar y transmutar todas las cosas en su propio sentimiento? La alabanza que debe elevarse desde el fondo de nosotros mismos hacia la presencia angélica es aquella que exalta las simples cosas expresables, las cosas que han tomado forma de generación en generación y han vivido con una vida nuestra, al alcance de nuestras manos y en el campo de nuestra mirada. Todas estas cosas para las cuales la vida no es más que declive perpetuo comprenden que nosotros las celebremos; perecederas ellas mismas, nos conceden el poder de salvarlas, a nosotros que somos, sin embargo, más perecederos que ellas. Quieren que nosotros las hagamos pasar a nuestro corazón invisible, sea cual sea nuestro ser y nuestro último destino.

> Tierra, ¿no es lo que tú quieres: invisible
> renacer en nosotros: no es tu sueño
> ser de una vez invisible? ¡Tierra! ¡Invisible!
> ¿Qué misión impones sino la metamorfosis?
> Tierra, tierra amada, yo lo quiero. Oh, cree que ya no será necesario
> tus primaveras para ganarte, una de ellas,
> ah, una sola es ya demasiado para la sangre.
> Un deseo inefable me liga a ti desde lo más lejano.
> Siempre has tenido razón y tu inspiración santa
> es la muerte confidente.
> Mira, yo vivo. ¿De qué? Ni la infancia, ni el futuro
> disminuyen… El ser incontable
> brota en el fondo de mi corazón[4].

4. «Erde, ist es nicht dies, was du willst: unsichtbar / In uns erstehen? – Ist es dein Traum nicht, / einmal insichtbar zu sein? – Erde! Unsichtbar! / Was, wenn Verwandlung nicht, ist dein drängender Auftrag? / Erde, du liebe, ich will. Oh glaub, es bedürfte / nicht deiner Frühlinge mehr, mich dir zu gewinnen, einer, / ach, ein einzig ist schon dem Blut zu viel. / Namenlos bin ich zu dir entschlossen, von weit her. / Immer warst du im Recht, und dein heiliger Einfall / ist der vertrauliche Tod. / Siehe, ich lebe. Woraus? Weder Kindheit noch Zukunft / werden weniger… Überzähliges Dasein / entspringt mir im Herzen».

Y Rilke mismo comenta en la carta a Hulewicz:

> Libamos perdidamente la miel de lo visible para acumularla en la gran colmena de oro de lo invisible. Y esta actividad está a la vez sostenida y estimulada por el hecho de que una gran parte de lo visible se borra siempre más rápidamente y para no ser reemplazada. Todavía para nuestros abuelos una casa, una fuente, una torre familiar, hasta su vestimenta, su abrigo, pertenecían infinitamente más a la intimidad; casi cada cosa era como un receptáculo donde encontraban y acumulaban lo humano. Ahora, llegadas de América, cosas vacías e indiferentes, simulacros de cosas, farsas irrumpen en casa… Una casa, en el sentido americano, una manzana o una viña de América no tienen nada en común con la casa, la fruta, la uva en los cuales se habían apoyado la esperanza y la meditación de nuestros ancestros… Las cosas animadas, vivientes, las cosas asociadas a nuestro conocer están en su declive y ya no pueden ser reemplazadas. Somos quizá los últimos en haberlas conocido. Sobre nosotros reposa esta responsabilidad de tener no sólo que guardar su recuerdo (sería demasiado poco y demasiado poco seguro), sino también la de salvaguardar su valor humano y *lárico*… El Ángel de las *Elegías* es la criatura en la cual la conmutación de lo visible en invisible que nos esforzamos por realizar aparece como ya realizada. Para el Ángel de las *Elegías*, todas las torres, todos los palacios de otro tiempo todavía existen, porque desde hace mucho tiempo son invisibles, las torres y los puentes que subsisten todavía son ya invisibles, aunque para nosotros duren todavía materialmente. El Ángel de las *Elegías* es el ser cuya razón de ser es reconocer en lo invisible un rango superior de realidad.

Seguramente se podría añadir a este primer comentario otro más hipotético, y del cual no puedo trazar aquí más que las primeras líneas. Puede parecer una vez más que Rilke no está pensando aquí más que en el artista; sobre todo en el poeta, pero quizá también en el pintor, cuya misión consiste en hacer acceder lo visible a un plano superior de realidad: no hay que olvidar lo que fue para él el descubrimiento de Cézanne. Pero otra vez, la vocación del artista sólo es después de todo la vocación misma del hombre llevada a

su más alto grado de dilucidación. Esto aparece tanto más claramente cuanto mejor se mide la insuficiencia de una teoría puramente utilitaria de la expresión. Ésta no es un simple medio de extenderse con vistas a ciertos fines que realizar, vale por sí misma, se puede incluso sostener que es el fin por excelencia, al menos allí donde se realiza en su plenitud. Ciertamente nadie negará que hay un uso degradado y exclusivamente pragmático del lenguaje, pero este uso manifiesta precisamente una decadencia de lo humano que el poeta o el filósofo está obligado a denunciar; y habría lugar para preguntarse si esta degradación del lenguaje no está ligada a una alteración de la mirada, a una perversión del ser que se hace real tan pronto como el hombre constituye su universo como mundo cerrado, en lugar de orientarse hacia lo ancho. Lo ancho: no sé si no serían acaso preferibles estas palabras, al menos en francés, a la expresión «lo abierto», que me parece decididamente muy difícil aclimatar a nuestra lengua. Parece que el filósofo Heidegger, cuanto tuvo conocimiento de las *Elegías*, declaró que Rilke había expresado en lenguaje poético las mismas ideas que él en su gran obra *Sein und Zeit*. Quizá esta afirmación, de entrada bastante sorprendente, se aclara hasta cierto punto si se piensa que el mundo cerrado tiende a convertirse en el de las habladurías (*Gerede*), el de lo cotidiano, diría incluso el de lo cotidiano negativo; pero Heidegger ¿se dio cuenta de que puede haber un buen y un mal cotidiano, como puede haber un buen y un mal infinito? Quedaría todavía por preguntarse si entre la *Weltanschauung* del poeta y la del filósofo no subsiste una oposición esencial. Como dice justamente De Waelhens en su bello libro sobre la filosofía de Heidegger, la libertad ante la muerte (*Freiheit zum Tode*) se acerca mucho al *amor fati* nietzscheano. Se trata en el fondo de una disponibilidad radical ante la muerte. «Comprenderse al morir –dice De Walhens– es la verdadera actitud de la existencia auténtica frente a la muerte. Esto significa que en todo instante de autenticidad todas nuestras posibilidades deben ser proyectadas sobre la pantalla de la muerte». La comprensión auténtica de sí está además ligada indisolublemente a la angustia de la muerte. «Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst». Fórmula, me parece, poco rilkeana donde las haya, si bien se pueden destacar por otra parte singulares analogías entre los textos en los que la muerte parece ser concebida por ambos como realización personal. Sin embargo, se podría decir que el hombre heideggeriano tiene siempre la muerte ante él porque la lleva en él (estoy tentado de evocar aquí ciertos versos de Valéry, en particular *El esbozo de la serpiente*). Mas la idea de un *Doppelbereich*, de un doble reino y de una supraconciencia angélica que trascendería esta dualidad y la reabsorbería en una unidad superior me parece contraria a la letra y al espíritu de Heidegger. Se me dirá que estamos aquí ante lo mítico puro, y que sería poco razonable querer transcribir un mito en el lenguaje técnico propio para hacer resaltar la oposición que considero en estos momentos. Estoy de acuerdo. Aquí el mito a fin de cuentas no puede ser transcrito. Sin embargo, recoge, concentra en sí la quintaesencia de una cierta experiencia; es esta experiencia la que aquí importa, y no me parece que pueda reducirse a aquella que se refleja en la filosofía de Heidegger. O bien las *Elegías* y los *Sonetos a Orfeo* deben ser mirados como puros ejercicios, en el sentido valeryano de la palabra, o como divagaciones –y esta interpretación es tanto menos de recibo cuanto que la correspondencia está ahí para precisar el sentido de los poemas, para acentuar su alcance parenético–, o bien se debe reconocer que para Rilke hay un más allá, que ciertamente no se confunde con el más allá cristiano, pero que no por ello deja de ser otro rostro, para nosotros no iluminado, del mundo al cual pertenecemos, es decir, un reino de los muertos donde se prosigue esta metamorfosis que tenemos no tanto que padecer, cuanto que emprender; pues es esencial al hombre tener que consentir a ella y quizá prepararla.

> Quiere la transformación. Que la llama te entusiasme
> donde una cosa se te escapa que se manifiesta en la metamorfosis[5],

leemos en los *Sonetos a Orfeo*. Todo este soneto XII de la serie II se tendría que leer y estudiar.

> Lo que se encierra en la estabilidad está ya petrificado;
> ¿se imagina con seguridad al abrigo de un apagado gris?
> Espera, lo más duro de lejos advierte la dureza.
> ¡Ay, el martillo ausente se levanta ya![6]

5. «Wolle die Wandlung. O sei für die Flamme begeistert / drin sich ein Ding dir entzieht, das mit Verwandlungen prunkt».

6. «Was sich ins Bleiben verschliesst, schon ist das Erstarrte; / wänht es sich sicher im Schutz des unscheinbaren Grau's? / Warte, ein Härtestes warnt aus der Ferne das Harte. / Wehe – : abwesender Hammer holt aus!».

Ciertamente tales acentos despiertan en nosotros el recuerdo de los grandes temas nietzscheanos: consentimiento, adhesión a la tierra, voluntad de metamorfosis. Y sin embargo debemos preguntarnos si la analogía no es, a pesar de todo, muy superficial. El sentido de las palabras es completamente diferente. Me refiero en particular a la voluntad de metamorfosis. Nada hay aquí que pueda ser acercado al *Übergang* nietzscheano, es decir, al paso al superhombre; el mito del superhombre no se puede aclimatar en el universo de Rilke. Y en este punto habría que esforzarse en ser tan explícito como fuera posible, corriendo el riesgo de verse obligado a ir un poco más allá de lo que nos permite la literalidad de los textos. Sin ir quizás tan lejos como Angelloz, suscribiría de buena gana, en el conjunto, la tesis que él presenta en su gran obra sobre Rilke, a propósito del valor del sufrimiento. «Rilke –dice– nos parece haber adoptado en este punto la doctrina teosófica: el hombre está hecho para elevarse por medio del sufrimiento a un grado superior, su existencia terrestre no representa más que un estadio en la evolución, que le conduce desde un origen misterioso hasta un desvanecimiento total... Por la muerte volvemos a conectar con el sufrimiento puro con vistas a una existencia ulterior» (p. 339). Y añade en nota que sin duda Rilke nunca ha hablado de la reencarnación, pero que si no la hubiera admitido habría que renunciar a comprenderlo. En otro lugar recuerda ese texto tan característico de la correspondencia donde Rilke, hablando del suicida, es decir, de aquél que anticipa deliberadamente su propio destino, dice que con ello quizá contrae temibles obligaciones para su existencia ulterior. Habría que insistir aquí largamente sobre el papel que desempeñaron para Rilke los fenómenos ocultos, en particular las experiencias como *medium* hechas en Duino, cuando era huésped de la princesa de Tour y Taxis. Pienso sobre todo en la sesión en que se manifestó por medio de la tablilla una entidad; ésta se designó a sí misma con el nombre de «el desconocido», y pidió conversar con el poeta. «Una larga entrevista siguió; aunque las preguntas fueran cuidadosamente escondidas, las respuestas fueron casi siempre inteligibles; Rilke estaba interesado e intrigado en el más alto grado». Son las respuestas de «el desconocido» las que parecen haberle determinado a ir a España y particularmente a Toledo, que le atraía desde hacía tiempo. La ciudad le fue descrita por «el desconocido» con tal precisión que algunos meses después podía orientarse en ella como si ya hubiese vivido allí.

Pero para conocer el estado último de su pensamiento sobre los fenómenos de este orden hace falta, parece, referirse a una carta escrita unos doce años después a Nora Purtscher-Wydenbruck.

> Estoy persuadido de que estos fenómenos, cuando se los acoge en lugar de buscar en ellos un refugio, y cuando se mantiene el firme propósito de integrarlos en la totalidad de nuestra existencia que, por los acontecimientos de los cuales se compone, no es ciertamente menos rica en maravillosos secretos, estoy persuadido, digo, de que estos fenómenos no corresponden en nosotros a una falsa curiosidad, sino que de hecho mantienen con nosotros una relación íntima e informulable, y que si se los excluyera, encontrarían igualmente el medio de manifestarse en alguna parte. ¿Por qué no suscitarían nuestros esfuerzos como todo aquello que es todavía desconocido o incluso estrictamente incognoscible? ¿Por qué no despertarían nuestro asombro, nuestra emoción, nuestra veneración?
>
> He estado inclinado durante un tiempo, como parece usted también haberlo estado, a admitir que en el curso de estas experiencias se producían acciones exteriores; pero ya no lo estoy en el mismo grado. Por más extendido que esté el «exterior» con todas sus dimensiones siderales, apenas se deja comparar con las dimensiones profundas de nuestro interior, que por ser casi insondables no tienen necesidad de la espacialidad del cosmos. Si, pues, los muertos o aquellos que tienen que nacer tienen necesidad de un asilo, este espacio imaginario ¿no es el descanso más agradable y apropiado que puede ofrecérseles? Me imagino cada vez más que nuestra conciencia usual habita en la cima de una pirámide cuya base en nosotros (y de alguna manera por debajo de nosotros mismos) se extiende tan lejos que cuanto más nos vemos capaces de hundirnos en ella, más parecemos ser arrastrados a zonas de la existencia terrestre o incluso cósmica que ya no están sometidas al tiempo o al espacio. Desde mi primera juventud he elaborado esta conjetura (a la medida de la cual mi vida posterior ha intentado atenerse en la medida de lo posible), que junto a la base de esta pirámide de conciencia el ser en su simplicidad podía hacerse acontecimiento para nosotros, la presencia insalvable y simultánea de todo aquello que en la punta superior y normal de la conciencia de sí no nos es dado experimentar más que en el estado de deslizamiento (*Ablauf*) (11 de agosto de 1924).

Añade que si acoge los fenómenos mediáticos con docilidad, seriedad y respeto, un curioso instinto le lleva, en cuanto penetran en él, a oponerles contrapesos en su misma conciencia:

Nada me sería más extraño que un mundo donde tales fuerzas o semejantes intrusiones tomaran la delantera. Y cosa extraña, cuanto más reacciono así (después de cada sesión nocturna, por ejemplo, me esforzaba por mantener el aspecto de la calmada noche estrellada por igualmente grandioso y tan válido...), más creo marcar así mi entendimiento con lo esencial de estos acontecimientos. Quieren, me parece, ser más bien soportados que reconocidos, no rechazados sino llamados, aceptados y amados antes que cuestionados o utilizados. Por suerte, mediáticamente hablando, soy inutilizable, pero no dudo un segundo que a mi manera no me mantengo en estado de receptividad respecto a las influencias que ejercen estas fuerzas a menudo apátridas, y estoy seguro de que no ceso nunca de gozar o padecer su vecindad. ¡Cuántas palabras, cuantas decisiones o dudas pueden ser realizadas a cuenta de su acción! En cuanto al resto, es una de las disposiciones fundamentales de mi naturaleza acoger el secreto en tanto secreto, y no como un desconocido por desenmascarar; un secreto que permanece secreto completamente y hasta el fondo, como un trozo de azúcar es azúcar en cada una de sus partes... Estoy (y es quizá a fin de cuentas el único punto donde una sabiduría ha enraizado lentamente en mí), estoy totalmente despojado de curiosidad frente a la vida, mi propio porvenir, los dioses... ¿Qué sabemos de las estaciones de la eternidad y del tiempo de la cosecha?

No temo decir que esta carta, de la cual no he podido leer aquí más que los pasajes principales, es uno de los textos más importantes para la comprensión de la actitud rilkeana. Quizá han observado ustedes que las últimas líneas coinciden con la bella carta sobre Michel Kramer que les leía el otro día. Una paciencia suprema, una suprema humildad frente a lo eterno aflora a la conciencia de sí. Estaría tentado de hablar también de esperanza. Y he aquí lo que quizá se pudiera estar tentado de objetar, a pesar de todo, a la frase de Angelloz sobre las vidas sucesivas; la reencarnación no puede ser más que objeto de creencia o de hipótesis; pero a este nivel de paciencia ya no elabora creencia o hipótesis; una consonancia perfecta se realiza con el ser. Lo que Rilke nos enseña mejor que nadie, y que un Nietzsche o un Kierkegaard parecen haber ignorado u olvidado a la larga, es que existe una receptividad la cual es otro nombre de la creación misma. El ser más auténticamente receptivo es al mismo tiempo el más esencialmente creador. Esta misteriosa conjunción la ha presentido al menos nuestro Valéry.

¡Paciencia, paciencia,
paciencia en el azul!
¡Cada átomo de silencio
es la oportunidad de una fruta madura!
Vendrá la feliz sorpresa;
una paloma, la brisa,
el temblor más dulce,
una mujer que se apoya,
harán caer esta lluvia
donde nos arrojamos de rodillas.

Pero justamente porque estaba dotado hasta el grado supremo de esta receptividad creadora, y era además capaz de pensarla y medir sus beneficios, Rilke es uno de los pocos genios de talla mayor en haber adoptado frente a las realidades metafísicas una actitud espiritualmente sana; es decir, igualmente alejada de la negación sistemática, que es insana, y de la admiración maníaca, que es absurda y funesta.

Nada, sin embargo, da testimonio más claramente a mis ojos que esta disponibilidad en presencia de lo oculto, de la diferencia profunda que separa a un Rilke de filósofos existencialistas tales como Heidegger o Jaspers que, explícitamente o no, se pronuncian contra toda realidad del más allá, del *Jenseits*. ¿Se objetará que la declaración de fidelidad a la tierra que figura por ejemplo en la Elegía IX parece tener también por contrapartida la negación del más allá? Mas hay que desconfiar aquí de fórmulas. Por una parte la tierra se opone esencialmente al cielo cristiano, y por otra está claro que en ninguna parte en Rilke la tierra es o puede ser concebida de manera positivista. Recordemos que hay una cara del mundo que no está vuelta hacia nosotros, que hay, pues, como lo presintieron los románticos, un mundo nocturno donde precisamente la metamorfosis se consuma. Me parece evidente que esta metamorfosis no puede ser simplemente la transformación de los elementos orgánicos de nuestro ser como lo concibe un panteísmo materialista. La Elegía X, que describe de un modo casi egipcio las etapas del viaje que cada uno de nosotros tendrá que realizar, se haría ininteligible si se la considerara desde este punto de vista. Ciertamente la Elegía X puede ser entendida como un canto fúnebre que celebra «la majestad de los sufrimientos humanos»; pero con ello no se da cuenta del hecho de que ahí parece haber para Rilke una trayectoria de los muertos

como existe una trayectoria de los astros que se pierde finalmente en lo indiscernible; y sin embargo, al final de este canto sombrío y grandioso brilla como un resplandor o una promesa esta humilde imagen de la candelilla que cuelga del desnudo nogal y que parece anunciar el reino oscuro de la tierra en la primavera... esta *Vorfrühling* que Rilke tan tiernamente amó.

Sólo puedo decir, para terminar, algunas palabras acerca de estos Sonetos a Orfeo que Rilke dedicó a la memoria de Vera Ouckama-Knoop, la joven bailarina muerta prematuramente; en estos sonetos la influencia de Paul Valéry parece sensible, al menos técnicamente, y en esta ocasión habría que preguntarse lo que Rilke ha debido al autor del *Cementerio marino*, cuyos poemas, se sabe, ha traducido. Pero no puedo tratar de responder a esta cuestión que cae fuera del tema que me he propuesto tratar aquí. Lo que conviene observar a propósito de estos sonetos es que Orfeo tiende a tomar el lugar del Ángel en las elegías, de Dios en los poemas anteriores; con ello se puede decir que Rilke no sólo se aleja cada vez más del mundo propiamente cristiano, sino que acaba por disipar los equívocos que pesaban todavía sobre su pensamiento. «En la persona de Orfeo –dice Gunther– el poeta canta con seguridad al Dios de la transformación. Más allá de nuestra existencia dividida, después de la floración, el fruto, al desecarse, libera las semillas de resurrección. Orfeo vive en todas partes. Está en cada rosa que florece como en todo lo que se desvanece en lo invisible».

> ¿Es de la tierra? No, los dos
> reinos han visto crecer su amplia naturaleza (I, 6).

Del cristianismo al orfismo: quizá es así como se podría definir este itinerario singular, que se parece de tantas maneras a una subida del curso del tiempo hacia los ascendentes misteriosos y hacia las madres –de manera que se estaría a veces tentado de hablar a propósito de Rilke de un profetismo del pasado–. Y sin duda hay un sentido en el que esta evolución puede ser juzgada decepcionante y parecer una especie de regresión. Sin embargo creerlo sería, me parece, desconocer la lección profunda que se desprende de esta obra y de esta personalidad. En realidad el término desprestigiado y confuso de panteísmo no deja distinguir nada de lo que hay no sólo de irreductiblemente original, sino de sustancial, diría de nutricio, en los *Sonetos a Orfeo*. El sentido conjugado de la muerte y de la resurrección que los atraviesa como un soplo venido de otra parte está al principio de una piedad hacia las almas y las cosas cuyo secreto hemos de reencontrar hoy. ¿Manifestaré el fondo de mi pensamiento? Esto es cierto incluso para la mayor parte de los cristianos, incluso para aquellos que han sido auténticamente tocados por la gracia. Pues en verdad padecemos todos en algún grado el contagio del mundo maléfico donde estamos como sumergidos. Quizá hace falta incluso añadir que el cristiano de hoy está a menudo tentado de poner el acento más fuerte sobre la miseria y la abyección del mundo entregado a sí mismo, para marcar mejor el valor redentor de las fuerzas sobrenaturales que influyen, a la vez, desde arriba y desde lo más profundo de sí mismo. Pero así el espíritu corre el riesgo de extender sobre las cosas un juicio despreciativo que en su principio quizá es sacrílego, y que contribuye además eficazmente a una desacralización progresiva del mundo humano, del mundo sin más.

> Mira la máquina:
> Mira como gira y se venga
> y nos desfigura y nos debilita (I, 18).

La máquina amenaza todo lo adquirido, durante todo el tiempo que ella osa estar en espíritu y no sólo dentro de la obediencia... Ella es la vida, ella pretende entenderse con sí misma mejor que nadie; ella, que con la misma resolución ordena, crea y destruye...

> Pero para nosotros la existencia está todavía encantada; en cien
> lugares es todavía origen. Un juego de fuerzas puras,
> a las cuales nadie toca, si no se arrodilla y admira.
> Las palabras tocan todavía de muy cerca lo Inefable...
> Y la música, siempre nueva, surgida de las piedras más temblorosas,
> construye en el espacio inutilizable su casa divinizada[7].

En ninguna parte se expresa mejor que en estos dos tercetos del Soneto X de la segunda serie este amor reverencial de lo creado, que los hombres de mi generación habrán visto agotarse bajo sus ojos en tantas almas abocadas a la deshidratación y a la más miserable adu-

7. «Aber noch ist uns das Dasein verzaubert: an hundert / Stellen ist es noch Ursprung. Ein Spielen von reinen / Kräften, die keiner berührt, die nicht kniet und bewundert. // Worte gehen noch zart am Unsäglichen aus... / Und die Musik, immer neu, aus den bebensten Steinen, / baut im unbrauchbaren Raum ihr vergöttliches Haus».

lación de sí. El mundo de la máquina se convierte así en el de la conciencia pura, aquella que arde sin iluminar o ilumina sin calentar. Vemos abrirse con ello una falla entre las masas literalmente desnaturalizadas por un régimen de existencia cada vez más inhumano, y una pequeña élite sobrenaturalizada, pero cuyos asideros vitales son cada vez más frágiles, cada vez más vacilantes, y que por ello corre el riesgo de revelarse finalmente accesible a las más funestas psicosis, sujeta a los peores hundimientos interiores. La influencia balsámica que ejerce el orfismo rilkeano sobre el que busca penetrarse de él me parece consistir, en la medida en que pueda llegarse a concebir lo inconcebible, en restaurar alrededor de nosotros y también en nosotros, más exactamente en el espacio cósmico interior, el *Weltinnenraum*, donde esta distinción queda abolida; un clima susceptible de revelar en nosotros esta facultad de «esperar lo inesperado», sin la cual hay que decir que el mensaje cristiano mismo corre el riesgo de perder en última instancia su sentido y su virtud

> Todo quiere mecerse. Y nosotros erramos, como importunos
> nos echamos sobre todo, seducidos por nuestro peso;
> oh, para las cosas somos maestros devoradores,
> porque una eterna infancia les fue otorgada.
> Quién las tomara en el corazón del sueño y durmiera
> profundamente con las cosas: cómo remontaría ligero
> diferente para cada día diferente, de la común profundidad! (II, 14).

El orfismo rilkeano nos entrega aquí uno de sus más puros secretos: la gravedad no está en las cosas, está en nosotros. Nos tenemos que liberar de ella, como se sacude un yugo tolerado durante demasiado tiempo, para acceder a la realidad de las cosas, que es candor, y para participar en nuestro ser mismo, en esta inocencia inmarcesible. En otra parte, en un soneto donde evoca los frutos extraños de la consolación (II, 17), se pregunta si no hemos podido por una falsa precocidad, por una actividad prematura cuyos frutos no tardan en secarse, turbar la ecuanimidad pacífica de los veranos…

Ciertamente sería necesario un trabajo de transposición muy delicado para convertir en determinaciones del pensamiento discursivo todo lo que no es aquí sino alusión, rememoranza o presciencia. Estoy persuadido de que este trabajo no sólo es posible, sino que se le impone a quien se quiere desprender del atolladero en el que todo el pensamiento occidental corre hoy el riesgo de hundirse. Y cómo no terminar con esta evocación con la cual se cierra el soneto XXVI de la primera serie:

> Oh Dios perdido, oh huella infinita,
> porque el odio desgarrándote te ha desmembrado
> somos todo a la vez oído y voz de la naturaleza!

Aunque una inteligencia cristiana esté dispuesta a no ver en ello más que la refracción en un espejo mitológico y deformante de una verdad propiamente sacral, me parece que esta imagen de un Dios esparcido presenta para nosotros, franceses y europeos del año 1944, la más emotiva significación; el espectáculo de un mundo dislocado nos invita, donde ya no parece que se nos dé a la mayor parte de nosotros discernir la especie de confidencia difusa que se exhala a todas horas desde el seno mismo de las cosas reales, nos convida a una reintegración de lo humano y lo divino.

No me gustaría sin embargo terminar este segunda y última conferencia con una cadencia, pese a todo, demasiado fácil. A riesgo de sorprender a algunos de ustedes, experimento la necesidad de cerrarla con una invocación menos proferida que murmurada. Una invocación que pueda encontrar eco en todos, cristianos o no cristianos. ¿No es ése el mejor medio de entrar en comunión con el Ángel de las *Elegías* o el Orfeo de los *Sonetos*? En presencia de las fuerzas enemigas cuya acción devastadora se ve extender cada día, en vísperas de las destrucciones que pueden reducir a la nada los seres y las cosas que son nuestras razones de vivir, permítanme invocar este espíritu de metamorfosis que sabe extraer lo inalterable de nuestro mundo fugaz. Por un instante situémonos bajo su égida. Dejémonos penetrar por la esperanza, que él sabrá transmutarnos a nosotros mismos lo bastante íntimamente como para que se nos dé poder ofrecer a las circunstancias desérticas un alma rejuvenecida, consistente, de acuerdo con lo insondable.

Espíritu de metamorfosis.

Cuando intentemos borrar la frontera de nubes que nos separa del otro reino, ¡guía nuestro gesto novicio!

Y cuando suene la hora prescrita, ¡despierta en nosotros el ánimo alegre del caminante que cierra su mochila mientras que tras el cristal empañado se produce la eclosión confusa de la aurora!

APÉNDICE. EL HOMBRE REBELDE

El Hombre rebelde es en ciertos aspectos la obra más importante de Albert Camus, pues sin duda es la que él maduró durante más tiempo y la que permite comprender de forma más precisa el problema sobre el cual no dejó de meditar desde que comenzó a reflexionar. Hablo aquí de problema y no de solución, veremos más tarde por qué. Por lo demás, no es cierto que sea concebible aquí una solución, si bien el autor busca ciertamente persuadirse de lo contrario.

Se podría decir de manera general que el desarrollo del pensamiento en *El hombre rebelde* comporta tres fases esenciales. El autor comienza por definir en su pureza este movimiento de la conciencia que se llama la rebelión. Después, considerándolo en la historia bajo su aspecto metafísico, literario y social, estudia, a menudo con una gran penetración, las condiciones en las que este movimiento en el siglo XIX, y sobre todo en nuestros días, ha derivado; y en la última parte se esfuerza por mostrar cómo la rebelión puede ser restablecida en su verdad o en su pureza.

Es evidente que las páginas en las cuales el autor se esfuerza por definir los caracteres propios de la rebelión auténtica presentan una importancia particular. Desde el punto de vista fenomenológico, que es a mi parecer el único posible aquí, me parece que no tienen todo el rigor deseable, y esto a pesar de que Camus ve con bastante claridad en el fondo de las cosas.

«¿Qué es un hombre rebelde? –se pregunta–. Un hombre que dice no. Pero si rechaza, no renuncia: es también un hombre que dice sí desde su primer movimiento: un esclavo que ha recibido órdenes toda su vida juzga de repente inaceptable una nueva orden. ¿Cuál es el contenido de este no? Significa por ejemplo: 'Las cosas han durado demasiado', hasta aquí sí, más allá no. En suma, este 'no' afirma la existencia de una frontera. Se vuelve a encontrar la misma

idea de límite en este sentimiento del rebelde que el otro exagera, que extiende su derecho más allá de una frontera a partir de la cual otro derecho le hace frente y lo limita...». Pero el rebelde no opone sólo a la orden que lo oprime una especie de derecho de no ser oprimido más allá de lo que puede admitir; hay en toda rebelión una adhesión entera e instantánea del hombre a cierta parte de sí mismo. Todo movimiento de rebelión invoca tácitamente un valor.

Sin que se pueda decir que son falsas, todas estas fórmulas me parecen insuficientes y flojas. Diré, por lo que a mí respecta, que el carácter existencial de la rebelión no está aquí puesto a la luz. Quiero decir con ello que se pierde de vista la esencia misma de la rebelión cuando se la sitúa en el plano del juicio o de la palabra. La rebelión es un acto, no puede ser comprendida más que en tanto es un acto. El juicio o la palabra no se han de enfocar aquí más que en cuanto son ya actos que anuncian otros actos. Se puede decir de una manera general que este acto consiste siempre en sacudir un yugo, y estas palabras deben ser tomadas en su significación real, diría incluso carnal. Apenas forzaré mi pensamiento diciendo que la rebelión debe siempre ser considerada en una perspectiva muscular: incluso allí donde superficialmente aparece como no siendo más que mental, está tendida hacia una realización muscular. De otro modo no es más que una veleidad, es decir, un simulacro, pues una rebelión veleidosa es mentira, es incluso contradictoria (exactamente como lo sería una voluntad veleidosa).

Albert Camus tiene toda la razón, por supuesto, al subrayar el elemento de valor, o más exactamente de justificación, que comporta necesariamente la rebelión. No puedo rebelarme sin tener la seguridad absoluta de que tengo razón para comportarme así, y correlativamente de que sería pusilánime o innoble soportar por más tiempo lo que literalmente se ha convertido en insoportable. Es verdad decir que hay un punto, o si se quiere un límite, en el que la rebelión surge, lo que significa que «la medida está colmada». Pero me parece que hay que añadir esto: la rebelión, que presenta por sí misma un cierto carácter de incondicionalidad, pone en cuestión globalmente o más bien rechaza absolutamente la autoridad del otro, que es tratado aquí no como adversario sino como tirano, como la encarnación misma del abuso. Esto es extremadamente importante y permite justamente discernir la originalidad existencial de la rebelión. Si se situara en un plano intelectual o racional, esta

refutación global no podría tener lugar. El rebelde se limitaría a decir: «Usted ha excedido un cierto límite. Usted ha chocado con un cierto dominio que no es el suyo, protesto contra esta violación. Retroceda este terreno que usted pisa ilegítimamente, y cuando usted haya vuelto a pisar la frontera, las condiciones anteriores de nuestro acuerdo se encontrarán *ipso facto* restablecidas». Pero no es así como ocurren las cosas ni pueden ocurrir. Sólo que se trata de una imposibilidad no lógica sino existencial, cuya historia de guerras y revoluciones nos proporciona innumerables testimonios. A partir del momento en el que ha tenido lugar la violación que engendra la rebelión, no podria tratarse de volver al acuerdo que ha precedido a esta violación. Pienso incluso que hay que ir más lejos. La verdad es que este acuerdo mismo es retrospectivamente puesto en duda: en el fondo, no era en absoluto un acuerdo; era una situación de hecho y no de derecho, y a la luz de la violación cometida esta situación aparece como habiendo sido desde el origen de alguna manera infectada por las posibilidades de abuso que el acontecimiento no hace sino descubrir. He aquí por qué, para poner un ejemplo entre cien, un Carlos X es depuesto en 1830, lejos de que los oponentes se contenten con obligarlo a volver sobre las órdenes que han desencadenado la revolución.

Se podrá decir que la rebelión –porque es un acto– es un acontecimiento que introduce con él la irreversible característica de la historia en cuanto tal.

Estas observaciones son apropiadas para hacer aparecer la extraordinaria complejidad de toda rebelión en cuanto tal. Ciertamente, lo repito, es indispensable recordar que en la medida en que se refleja a sí misma, se reclama siempre desde un orden ideal que ha sido activamente desconocido y negado, leyes no escritas, mas sin embargo de alguna manera reales, que han sido violadas, etc... Pero no es menos necesario señalar que este carácter propiamente existencial de la rebelión que consiste en que es siempre, en que es fundamentalmente el *surgimiento* de un yo o de un nosotros (pero el nosotros implica el yo) que se levanta contra aquél que se puede designar en todos los casos con el nombre de invasor. Para justificar el empleo de esta palabra conviene quizás añadir la precisión siguiente: se podría decir que este invasor viene aquí no desde fuera (como cuando se trata de un agresor), sino más bien desde dentro: ¿Cómo es posible esta invasión venida desde dentro? ¿Qué es

este dentro? Se trata, propiamente hablando, de una situación que presentaba en suma los caracteres de una simbiosis. Es en el interior mismo de esta simbiosis como se produce no la agresión sino la trasgresión, y la rebelión es la respuesta no en las palabras o en el ideal, sino en la existencia, a esta trasgresión misma.

Notaré de paso que desde este punto de vista concederé sin dudarlo a Camus que es ilegítimo querer llevar la rebelión al resentimiento: habría ahí una aplicación abusiva de las famosas perspectivas de Scheler. Pero si el análisis que precede es exacto, permite ver cómo puede ocurrir que la rebelión –en la gran mayoría de los casos, o quizá siempre, justificada en su intención, en su *nisus* fundamental– no tiene casi ninguna posibilidad de ser purificada de las modalidades existenciales según las cuales se ejerce. Me explico: la rebelión se desencadena cuando una cierta situación es juzgada intolerable, cuando hay que poner un término a todo precio. Pero 'a cualquier precio' no puede no querer decir de hecho 'por todos los medios'. El término alemán de *Rücksichtlosigkeit*, que no parece tener equivalente en francés, es el que mejor expresa lo que quiero decir; significa literalmente que ya no puede ser cuestión de mirar hacia atrás, o incluso de tener miramiento por cualquier cosa. Lo propio de la rebelión es atacar, y atacar es en cierta manera atacar ciegamente.

Si es así, ¿deberemos guardarnos de hablar de pureza a propósito de la rebelión, o más exactamente esta palabra será aquí cargada de los equívocos más temibles. Se puede reconocer en efecto que al principio la rebelión es siempre pura, pero habrá que añadir inmediatamente que no puede permanecer siéndolo. Por lo demás, ¿qué se entiende aquí exactamente por pureza? Esta palabra no puede definirse más que negativamente, por una ausencia. ¿Será la ausencia de cálculo? ¿O de odio? Pero con la reflexión estas nociones se oscurecen. De entrada no se ve que pueda haber rebelión sin el odio al tirano en tanto tirano, y por otra parte ¿no es una pura abstracción, y en el fondo hipócrita, la que consiste en distinguir aquí entre el tirano en cuanto tal y el tirano en cuanto individuo? Será de todas maneras bien difícil y quizás imposible encontrar una delimitación entre el odio purificado por el sentimiento de la justicia y un odio propiamente impuro. En concreto será éste en cada caso particular el lugar de una contestación propiamente infinita.

La situación no es mucho más clara en lo que concierne a la ausencia de cálculo o de interés: pues estas palabras pueden después de todo no ser más que formas peyorativas de calificar una cierta finalidad en ella misma legítima.

Me parece completamente evidente que a los ojos de Albert Camus lo que purifica interiormente la rebelión es el hecho de que el rebelde arriesga deliberadamente su vida. Me parece en efecto profundamente verdadero decir que este sacrificio es en sí purificador; y lo que lo muestra es que, a la inversa, aquél que encuentra el medio de permanecer al abrigo, incitando a los otros a realizar actos que implican para ellos el riesgo supremo, es con toda evidencia un ser despreciable. Observemos entre paréntesis que aquí todavía el aspecto existencial de la rebelión aparece claramente. No me rebelo auténticamente más que a condición de comprometerme yo mismo por entero en esta rebelión, que de otra manera no sería más que un simulacro. Se podría decir aún que es absolutamente asumiendo este riesgo absoluto como puedo, no digamos probar, sino mostrar mi buena fe. Y me parece coherente con la reflexión que es a la luz de esta idea de buena fe como se ilumina la de la pureza. Como casi siempre el desvío por la negación es aquí revelador: mala fe e impureza son, al menos en un dominio tal, ciertamente idénticas.

Sin embargo, quizá se estaría tentado de decir que el problema de la pureza o impureza no se plantea realmente más que en lo que concierne a la intención o la disposición interior. Ahora bien, como hemos dicho, la rebelión no puede de ninguna manera reducirse a esta intención. Es por el contrario irrupción en la existencia, y quien dice irrupción dice violencia. Dejemos de lado los desarrollos más o menos sofísticos a los cuales ha dado lugar en un Georges Sorel. Conviene considerar con un máximo de sospecha la literatura a la cual puede dar lugar la violencia en los hombres dispuestos a exaltarla en idea, pero que, verosímilmente, los días de agitación se quedarán en su casa detrás de las persianas cerradas. En cuanto a mí, estoy fuertemente inclinado a pensar que la violencia es de todas maneras una caída, una caída en un mundo que reside más acá de aquel donde se puede hablar de pureza o impureza. ¿Hay que decir caída en un mundo infrahumano? Dudaría en expresarme así. La contrapartida de los privilegios humanos, no hemos de olvidarlo nunca, es que el hombre que desciende al nivel del animal cae por

ello mismo inevitablemente muy por debajo del animal. No hay y no puede haber violencia sin culpabilidad.

Pero es aquí donde el problema de la ética de la rebelión se presenta como propiamente insoluble. No creo, en efecto –o más bien ya no creo–, que sea legítimo sacar argumentos de estas violencias existencialmente inevitables para juzgar la rebelión tomada en sí misma con una condenación absoluta, o más exactamente esta condenación no podría realizarse más que en ciertas condiciones que habrían de ser precisadas. El problema desemboca aquí en un horizonte filosófico muy vasto.

Habría que preguntarse por otra parte, a partir de los análisis precedentes, si la noción de rebelión metafísica es o no de recibo, o más exactamente en qué condiciones puede tener una significación. Preciso: es evidente que el papel aguanta todo, y sabemos que los literatos de pretensiones prometeicas han desplegado en estos dominios facultades ilimitadas de invectiva. Pero la invectiva puede no ser más que un ejercicio retórico, e incluso la mayor parte del tiempo no es otra cosa. Si las palabras «rebelión metafísica» tienen un sentido, tienen que corresponderse con un surgimiento de alguna manera comparable al que hemos evocado anteriormente a propósito de los tipos ordinarios de rebelión. Por lo demás, no es evidente *a priori* que este surgimiento sea posible en el dominio metafísico; quiero decir con ello que no sea otra cosa que un artificio engañador del cual es víctima aquél que se aplica a él.

Observemos que esta cuestión capital no parece que se le haya planteado a la mente de Albert Camus. Puedo admitir, además, que en el nivel de reflexión que es el suyo esta cuestión podía no plantearse. Es, sin embargo, según todas las perspectivas y con mucho, la cuestión más importante. Es aquella que un filósofo no tiene en absoluto el derecho de eludir. Querría intentar en lo que sigue indicar cómo debe ser abordada.

Camus observa en alguna parte, no sin razón, que la rebelión contra Dios no ha podido tomar cuerpo más que en la medida en que la noción misma de Dios se ha personalizado. Esto no es más que un corolario de lo que se ha dicho anteriormente. Pero parece bien que sólo pueda uno rebelarse más que contra alguien, al menos contra un tipo de realidad (empleo a propósito este término muy impreciso) que es asimilado a una persona. ¿Cómo, por ejemplo, se podría rebelar alguien contra un orden anónimo, contra una

ley que no habría sido dictada por nadie? Se podría decir incluso que sólo una personalidad ofrece las perspectivas necesarias para la rebelión. El mito prometeico, por cierto, toma aquí la plenitud de su significación. Prometeo se rebela contra Zeus.

Se podría, a decir verdad, plantear aquí una primera cuestión y preguntarse lo que en la existencia es susceptible de convertirse en esta protesta, digamos incluso esta acusación. Esta última expresión resulta particularmente instructiva. Pues acusar es acusar ante un cierto tribunal: pero ¿de qué tribunal puede tratarse exactamente aquí? Únicamente de la conciencia, y tomo esta palabra en una acepción maciza que por supuesto debería ser dilucidada. Observemos, por una parte, que aquí el acusador y el tribunal parecen confundirse. Constatemos, por otra parte, que este Dios traducido por la conciencia ante la conciencia tiene aspecto de ídolo, y no se sabe ya muy bien en qué merece ser llamado Dios. La reflexión no tendrá problema en mostrar que en una situación semejante es sobre la conciencia donde se encuentra fijado el sello mismo de lo divino.

Pero dejemos de lado esta dialéctica. La historia del pensamiento moderno (quizá sería mejor decir de las actitudes espirituales del hombre ante la realidad o ante el universo, como se quiera) parece mostrar que, a medida que esta rebelión contra Dios se precisa, tiende por una especie de transmutación, sin duda inevitable, a transformarse en una negación de la existencia misma de Dios, es decir, del ser mismo que se pretendía incriminar o poner bajo acusación. Pero lógicamente parece que hay que escoger: o bien se cree suficientemente en Dios como para rebelarse contra él, o bien se deja de creer en él y la rebelión en cuanto tal deja de ser posible. Racionalmente hablando, es un dilema del cual parece imposible salir. Y sin embargo, si analizamos sin tomar partido de antemano la situación *interior* de muchos incrédulos en el mundo contemporáneo, percibimos, me parece, que este dilema deja escapar un aspecto fundamental que no se deja reducir a una alternativa como esa. Me explico: lo que sería lógico es que aquél que se ha convencido por las buenas o por las malas de la no-existencia de Dios encontrara en esta convicción un consuelo o un alivio: el mismo que experimentaría en la realidad política o social un rebelde que percibiera que el tirano contra el cual él se había levantado no existe. Observemos, por cierto, que incluso en este plano la hipótesis tie-

ne algo de absurdo y contradictorio. Puesto que la rebelión se explica por la conciencia de un abuso, se puede decir de manera general que el abuso y la conciencia del abuso se confunden; suponiendo que la persona que se pretendía que era responsable del abuso no exista, ¿desaparece el abuso con ello? Se puede incluso preguntar –y esta observación me parece de la mayor importancia– si el hecho de no tener ya a nadie a quien acusar no crea en el alma del rebelde no sólo una confusión, sino lo que se debería llamar una ulceración. La conciencia rebelada se convierte en conciencia ulcerada. Pero si intentamos estrechar más de cerca la realidad de orden espiritual que recubre esta palabra, veremos que no puede haber ulceración sin resentimiento. Sólo que lo más singular es que, si en general el resentimiento, como la rebelión, está dirigida (*contra*) esta especie de intencionalidad agresiva o polémica, se convierte aquí en difusa. Parece formar parte de la esencia de este resentimiento no saber ya contra qué está dirigido, y por ello mismo dirigirse tanto en un sentido como en otro.

En estas condiciones no se ve que sea posible constituir nada que se parezca a una metafísica de la conciencia ulcerada. Observemos que en lo que precede hemos sido conducidos a derivar de alguna manera fuera de la esfera política y social. El resentimiento ligado al hecho de no poder atacar a nadie por un abuso experimentado como tal, pero cuyo responsable no se puede encontrar, este resentimiento, esta vez a escala cósmica, aparece como ligado al ateísmo. Pongámonos en guardia, sin embargo, porque aquí estamos todavía en lo existencial; quiero decir con ello que no se trata en absoluto de descubrir una conexión nocional que existiría entre el concepto de ateísmo y el concepto de resentimiento. Se trata totalmente de una conexión que une entre los seres de carne que somos una cierta afirmación o más exactamente una cierta negación, y lo que se podría llamar, si acaso, una actitud afectiva. La mejor fórmula sería quizá la siguiente: un ateo sincero está casi inevitablemente expuesto a experimentar un resentimiento difuso que, según el caso, cristalizará de manera contingente alrededor de tal o cual aspecto de la realidad. Quizá habría motivo para volver sobre las palabras «un ateo sincero» y precisar su significación. El ateo sincero me parece ser el hombre que, en el mundo tal como se ofrece a él, no llega a descubrir ninguna huella de una presencia divina, y que incluso cree poder destacar en este mundo la existencia

de fenómenos o manifestaciones que le parecen incompatibles con semejante presencia. Este ateísmo, que ha sido el de muchas nobles personalidades del siglo XIX, excluye la idea según la cual yo no podría soportar la idea de que Dios existe porque eso sería un impedimento intolerable para mi propia existencia. Pero el ateo sincero, sea lo que sea lo que se pueda pensar de su posición desde el punto de vista racional, está al menos desprovisto de esta *hybris* que en el límite tiende sin duda a confundirse con una disposición paranoica. Esto no implica que no experimente a menudo en el fondo de sí mismo el resentimiento difuso del cual he hablado; y estaría tentado de decir que si hay casos excepcionales en los que se muestra absolutamente exento, estos casos son en realidad tributarios de la gracia y sólo de ella. Hay que ver, en efecto, que este resentimiento difuso es la conciencia que choca con la realidad del mal en el mundo y se encuentra al mismo tiempo en la imposibilidad de hacer a nadie culpable o responsable de ella: pero este resentimiento no puede ser superado, incluso más acá de la fe verdadera, más que a favor de una generosidad cuyo principio no puede ser encontrado en el compuesto humano mismo.

Quizá se evocará el caso del estoico o del espinozista que se esfuerza por sostener que el bien y el mal son calificaciones de origen subjetivo, y que las cosas no son nunca más que lo que pueden ser, en virtud de una necesidad que nos ignora a nosotros y a nuestras exigencias. Pero hay que responder en primer lugar que el asentimiento interior a esta necesidad, suponiendo que sea realmente posible, presupone justamente esta generosidad; y por otra parte, para el pensamiento contemporáneo esta necesidad no puede ser más que un mito. Añadiré que no se puede verosímilmente encontrar un refugio en tal pensamiento más que a condición de haber matado previamente en sí todas las afecciones que hacen que un hombre sea verdaderamente un hombre y no una especie de mecánica pensante. Me inclino a pensar que no se puede eliminar el escándalo (que representa el sufrimiento injusto, el accidente absurdo) más que a condición de proceder a una deshumanización sistemática, que puede además realizarse bajo formas muy diferentes: la más baja es aquella que se constituye al nivel de un pensamiento fascinado no por la ciencia, sino por la técnica bajo todas sus formas: digamos que este pensamiento desemboca en lo que llamaría de buen grado un neo-infantilismo, un infantilismo senil.

La otra expresión, que no tiene en realidad nada en común con la primera, que es incluso la inversa, es aquella hacia la cual tiende el puro contemplativo o el asceta. Pero aquí el ateísmo es superado evidentemente, o al menos está transformado en alguna cosa que no tiene nada en común con lo que era al comienzo. Aquí todavía, aquí sobre todo, se realiza una purificación cuyo principio no podría residir en la naturaleza como tal.

Si ahora, concentrando nuestra atención sobre la conciencia ulcerada, nos esforzamos por apreciarla, deberemos reconocer que su tormento paradójico consiste en que, aspirando a justificarse ella misma, debe más o menos confusamente constatar que es injustificable. Se podría estar tentado de devaluarla haciendo observar que se sitúa, después de todo, en la prolongación de lo que es el mal humor al nivel de la vida cotidiana. Esta asimilación, sin embargo, es ilegítima, en el sentido de que la conciencia ulcerada está en el fondo habitada por la angustia, y esta angustia es la que le confiere su aspecto trágico. Hay que añadir que la conciencia ulcerada se esfuerza confusamente por transformarse en rebelión, y esto, me parece, por esta razón profunda de que la rebelión implica una especie de expansión que ella misma no podía conocer. Expansión, digo, y por ello se puede hablar de una oposición analógica entre la rebelión y la alegría. Sin embargo la rebelión no es posible, lo sabemos, más que a partir del momento en que ha sido descubierto o inventado un responsable: vemos aquí, me parece, cómo se realiza el paso del ateísmo al anticlericalismo.

Sin embargo es más importante todavía buscar cómo en general o en principio puede efectuarse el paso del ateísmo al nihilismo propiamente dicho, puesto que éste puede convertirse en el lugar de una especie de rebelión absolutamente generalizada, pero que, por esta generalización misma, por aquello que llamaré este carácter septicémico, tiende a convertirse en infiel a lo que es para nosotros su motivación esencial: la conciencia del abuso, de la injusticia que no se puede y no se debe tolerar.

Otra vez hay que volver a la distinción de la que hemos partido entre el punto de vista lógico y el punto de vista existencial. Idealmente se puede en rigor edificar un sistema que excluye toda afirmación de un Dios verdadero, es decir, independiente o trascendente, pero que sin embargo evita el nihilismo en la medida en que puede salvaguardar los valores. Observemos además que estamos

aquí en una zona donde la terminología filosófica parece vacilante: recordemos que el Fichte de la *moralische Weltordnung* rechazaba con indignación ser clasificado entre los ateos. Pretendía incluso ser más fiel a la exigencia de Dios que sus adversarios conformistas u ortodoxos. Era posible pensar así en el clima a pesar de todo deísta del siglo XIX, en el que el término ateo era todavía sentido como injuria. En nuestro clima esto ya no es así, el índice existencial se ha transformado profundamente. No formulo además esta observación más que de paso, y justamente porque es tal que muestra a qué confusiones se expone quien se limita a utilizar palabras tales como ateísmo como arma arrojadiza sin tener en cuenta los cambios de valor (existenciales) a los cuales están sujetas.

Lo que domina todo, me parece, cuando se interroga sobre el paso del ateísmo al nihilismo, es la observación general siguiente: el ateo sincero se encuentra en presencia de un vacío inmenso, pero aquí como siempre debemos sustituir el punto de vista estático por el punto de vista dinámico. Este vacío es, si me atrevo a decirlo, un vacío en movimiento y que puede engullir o devorar a aquel mismo que lo constata. Si penetramos más allá de esta expresión todavía metafórica, veremos que se trata en realidad de un vértigo metafísico susceptible de afectar dos formas completamente diferentes. Una de ellas en realidad no es otra que el suicidio, y esta palabra debe ser tomada de entrada en el sentido literal, pero es evidente que puede haber suicidios espirituales que no implican que uno se dé materialmente la muerte. Existen muchas maneras de destruirse. Esta autodestrucción es el nihilismo mismo bajo su aspecto más visible. Hay que añadir además que por razones que no son inmediatamente aparentes, se acompaña habitualmente del deseo de arrastrar a otro en esta autodestrucción. Aquel que ha llegado a este tipo de desesperación tiende a experimentar como ultraje la persistencia en el otro de un apego a la vida: apego que en el fondo quiere decir confianza bajo cualquier forma.

Mas la dinámica del vacío en movimiento puede presentarse de otra manera, como un esfuerzo de divinización de sí. El yo tiende a tomar verdaderamente el lugar de Dios cuya inexistencia ha proclamado. Pero por motivos que la reflexión no tiene –me parece– ningún problema en desvelar, la posición stirneriana o puramente anarquista no puede en absoluto imponerse en un mundo como el nuestro. Permanece, en el fondo, en el estado de protesta puramen-

te romántica, y no es de este lado como se puede constituir con posibilidades de éxito una apología de la violencia. Otro nihilismo, incomparablemente más peligroso, y tanto más peligroso cuanto mejor camuflado, se desarrollará no ya a partir de una conciencia hiperbólica del individuo, sino sobre las bases que le ofrece la conciencia propiamente revolucionaria. Pero lo que es notable, y lo que Camus ha mostrado perfectamente en la parte central de su libro, es que este nihilismo está ligado a la divinización de la historia. «La rebelión –dice a propósito del chigalevismo–, cortada de sus verdaderas raíces, infiel al hombre por estar sometida a la historia, medita la sumisión del universo entero. Una décima parte de la humanidad –escribe Chigalev– poseerá los derechos de la personalidad y ejercerá una autoridad ilimitada sobre los otros nueve décimos. Éstos perderán su personalidad y se convertirán en un rebaño; obligados a la obediencia fácil, serán reconducidos a la inocencia primera y por así decir al paraíso primitivo en el que además deberán trabajar. Como dice A. Camus, las teocracias totalitarias del siglo XX están aquí claramente anunciadas».

Pero la tarea propia de la reflexión filosófica consiste en interrogarse sobre el sentido o sobre el fundamento propiamente metafísico de esta oposición entre el hombre y la historia. Está en el corazón mismo del libro de Albert Camus, aunque filosóficamente hablando no está quizá suficientemente elucidada. La cuestión que no plantea, o que quizá en su fuero interno resuelve con la negativa, me parece que es saber si, para que esta oposición tenga verdaderamente un sentido, no conviene restablecer más allá de lo que yo llamaría la horizontalidad de la historia, la filiación vertical, es decir, la relación del hombre con Dios. Puede ser además que para operar este restablecimiento haya que liberarse de categorías tradicionales, en particular causales, que durante tanto tiempo han pesado sobre la teología. Pero para que estas indicaciones tomen su sentido, conviene –creo– ponerse directamente, y diría incluso dramáticamente, en presencia de la situación que es la del hombre rebelde. Lo que complica todo –y esta complicación ha hecho sufrir mi exposición– es la especie de embrollo inextricable que tiende a crearse en nuestros días entre revuelta social y rebelión metafísica.

La posición de los cristianos de extrema izquierda es aquí del todo reveladora. En su preocupación por denunciar el pacto implícito que unía durante la mayor parte del siglo XIX a los defensores

del orden social existente y a los representantes oficiales de la religión, adoptan una posición precisamente inversa y quieren mostrar que la religión verdadera está del lado de la rebelión. Ciertamente nadie podrá intentar hoy, me parece, una rehabilitación del conservadurismo social y religioso de los bienpensantes de antaño. Pero convendría guardarse de apreciaciones infinitamente demasiado sumarias, de las condenas sin apelación a las que procede nuestro autor. Cuando dice, por ejemplo, a propósito de la burguesía del siglo XIX, que por su corrupción esencial y su descorazonadora hipocresía ha ayudado a desacreditar definitivamente los principios a los que apelaba (*El hombre rebelde*, p. 167). La verdad es, sin ninguna duda, mucho más compleja y más matizada. La burguesía de la que habla Albert Camus no es en realidad más que un mito, y en muchos seres que apunta de una manera global, han existido incluso en el dominio social admirables virtudes, a pesar de una ceguera general sobre las condiciones humanamente atroces en las cuales estaba naciendo el mundo de la civilización industrial. Pero sobre todo conviene aquí, como en todas partes, abstenerse de lo que he llamado los giros fraudulentos, que consisten, en presencia de un litigio, en beneficiar de alguna manera automáticamente a una de las partes con todo lo que se retira a la otra.

Si el cristiano –y por supuesto muy particularmente el cura preocupado, como el rebelde, de no quedarse en palabras, pues si se quedan en palabras no serían más que mentiras–, si el cristiano se preocupa de denunciar los abusos y, en la débil medida en que esto le es posible, ponerles un término, lejos de limitarse a deplorarlos o a presentarlos como experiencias queridas o instituidas por la voluntad insondable de Dios: esto es justo, seguramente, y tomo aquí el término justo en el sentido de justeza al menos tanto como en el sentido de justicia. La palabra del cristiano que está satisfecha con la injusticia social suena literalmente falsa. Pero esto no quiere decir en absoluto que el cristianismo pueda tender, sin sufrir la más temible alteración, a transformarse en una filosofía de la rebelión. Hay ahí un punto tan importante como difícil en el que conviene detenerse, recordando una vez más los principios fundamentales que están aquí en cuestión. Al efecto hay que volver sobre lo que ya se ha dicho de la rebelión al comienzo de este estudio, y particularmente de su impureza inevitable. Pero observemos que se puede encontrar aquí una hipocresía que no es mucho más justificable que la

denunciada sin piedad por los cristianos de extrema izquierda cuando se trata de bienpensantes: me refiero aquí a la hipocresía que consiste en lamentar teóricamente y como de boquilla los excesos que comporta siempre la rebelión, pero en el fondo tomar partido por ellos e incluso aprobarlos. Evoco aquí no sin tristeza a un religioso imprudente que en mi presencia, en tiempos de la ocupación, contaba riéndose que por la noche en los puentes de París se encontraban patriotas para agarrar a tal soldado alemán que pasaba y arrojarlo al Sena. Hay que declarar sin ninguna duda que tal actitud es incompatible con el cristianismo; y en la misma perspectiva conviene denunciar de manera inflexible la especie de pactismo, y diría incluso de complicidad, que tiende a menudo a establecerse hoy entre los cristianos progresistas –yo diría más bien manidos– y los regímenes de dictadura, con la condición, por supuesto, de que éstos estén del lado correcto, es decir, de la izquierda (haría falta además acabar de una vez con esta distinción de la derecha y la izquierda, y con las terribles confusiones a las que ha dado lugar). Cuanto más concentro mi atención sobre la rebelión, más claro me parece que desde el punto de vista cristiano presenta, pero en un nivel de intensidad o en un grado de acuidad superior, los mismos caracteres propios de la vida, lo cual es como decir que para una conciencia cristiana presenta un carácter propiamente crucificante, o si se quiere decir torturante. Y aquí convendría examinar de entrada con el mayor cuidado las condiciones en las cuales puede legítimamente plantearse la cuestión. He aquí lo que quiero decir: en este dominio no nos está permitido nunca hacer abstracción de nuestras condiciones concretas de inserción. En este sentido muy preciso, hay cosas que nos conciernen y cosas que no nos conciernen; si no nos conciernen es que implican, para convertirse en materia de decisión, una experiencia que no nos ha sido comunicada.

Para tomar un ejemplo que, si bien se refiere a una época pasada, guarda sin embargo una especie de actualidad ardiente, diré que los franceses no tenían que haber tomado posición en el conflicto español, y que esta posición tenía un carácter de intrusión en el fondo chocante. Sólo era justificable, pienso, una acción, fuera la que fuese, que tendiera hacia la mediación y la pacificación. Pero es evidente que, para un cristiano de España, la cuestión se planteaba, y que, para retomar las palabras que he utilizado antes, era crucificante o torturante; y no es menos cierto que en condiciones además

no previsibles en detalle, un problema del mismo tipo puede plantearse aquí en un futuro más o menos próximo. El término «problema» es además seguramente impropio. Como ya he observado en otro contexto, no hay problema más que allí donde hay solución, es decir, satisfacción posible. Pero en el orden de lo crucificante toda satisfacción es rigurosamente impensable; y esta impensabilidad es constitutiva de la condición trágica del hombre. Parece resultar, pues, que en las situaciones extremas en las que esta condición se afirma en lo que tiene de específico, es sin duda imposible hablar, en último extremo, de obligación, nadie tiene el derecho de afirmar de manera categórica y sin apelación: si te encuentras en tal situación, estás obligado a actuar de tal manera y no de tal otra…; y la crucifixión es justamente esta ausencia que presenta de alguna manera el carácter de una derelicción. Por el contrario, se puede pensar que puede y debe hacerse una apreciación sobre los medios a los cuales se deberá recurrir, sea cual sea la opción que se haya tomado, o quizá más exactamente sobre el espíritu en el cual se debería usar de estos medios. Conviene, pues, tomar aquí el contrapié absoluto de la posición hoy casi general, que consiste en admitir que el fin justifica los medios; hay que declarar que el valor del fin es en el fondo siempre incierto, y que por consiguiente no puede justificar nada, sino que por el contrario los medios pueden, en la inmensa mayoría de casos, ser juzgados *en ellos mismos* y considerados a menudo como siendo, absolutamente hablando, malos.

No se podría disimular un solo instante que en la práctica todo esto conduce inevitablemente a aporías, a imposibilidades o a contradicciones torturantes. Este sería el lugar de examinar la no-resistencia considerada como sublimación de la rebelión. Hay con toda evidencia algo de seductor en una posibilidad tal. Todavía faltaría preguntarse en qué condiciones, en qué contexto sociológico y religioso la no-resistencia puede ser no sólo ratificada sino abordada. Todo lo que puedo decir es que en la perspectiva de la conciencia occidental, y en un mundo cada vez más sometido a la omnipotencia de las técnicas, parece presentarse si no como una mentira, al menos como un engaño, y es de temer que de su lado todavía veamos constituirse una hipocresía que no vale mucho más que las que han sido denunciadas más arriba; son, para decirlo de paso, aquellas de las que se hacen culpables los supuestamente neutrales, que son en realidad puros derrotistas.

Esto no es en absoluto un paréntesis, sino que toca por el contrario el fondo mismo del libro, tan notable por otro lado, de Albert Camus. ¿Cómo no reconocer que no existe ninguna proporción entre la crítica admirablemente vigorosa y pertinente a la que ha sometido las desviaciones o las perversiones contemporáneas de la rebelión, y las conclusiones positivas a las que él querría llegar, pero que de hecho no llegan a tomar cuerpo, me parece? He aquí algunos pasajes que me parecen del todo significativos, y ciertamente no se puede sino suscribir, diría casi sin reserva, el pensamiento o la intención que se anuncia en ellos; pero si se busca representar concretamente las posibilidades que tiene la actitud aquí preconizada, se está obligado a reconocer que son prácticamente nulas. Se lee por ejemplo lo siguiente en el capítulo titulado «Rebelión y asesinato»: «La no-violencia absoluta genera negativamente la servidumbre y sus violencias. La violencia sistemática destruye positivamente la comunidad viva y el ser que recibimos de ella. Para ser fecundas, estas dos nociones deben encontrar sus límites. En la Historia considerada como un absoluto la violencia se encuentra legitimada. Como un riesgo relativo, es una ruptura de comunicación. Por tanto, debe conservar para el rebelde su carácter provisional de infracción, estar siempre ligada, si no puede ser evitada, a una responsabilidad personal, a un riesgo inmediato». En otros términos, en ningún caso está permitido instalarse de alguna manera en la violencia, y tal como lo hemos visto, no podemos resignarnos a emplearla más que a condición de correr nosotros mismos al hacerlo un riesgo de muerte.

En el mismo espíritu, un poco más adelante el autor observará (p. 372) que la moderación no es lo contrario de la rebelión. Añadirá incluso que es la rebelión la que es la moderación, la que ordena, defiende y recrea a través de la Historia y sus desórdenes. El origen mismo de este valor nos garantiza que no puede ser más que desgarrado. La moderación nacida de la rebelión no puede vivirse más que por la rebelión. Ella está en conflicto constante, perpetuamente suscitada y amaestrada por la inteligencia. «Llevamos todo en nosotros –dice todavía admirablemente Camus–, nuestros infiernos, nuestros crímenes y nuestras ruinas. Pero nuestra tarea no es desencadenarlos a través del mundo, es combatirlos en nosotros mismos y en los otros. La rebelión, la secular voluntad de no sufrir, del cual hablaba Barrès, hoy todavía está en el principio de este combate.

Madre de las formas, fuente de verdadera vida, ella nos tiene siempre de pie en el movimiento informe y furioso de la historia».

No basta con decir que estas páginas son muy bellas, hay que saludar la gran alma que se expresa aquí de manera tan directa y tan noble. Me parece, sin embargo, sobre el plano metafísico, que a pesar de todo es aquí lo primero, descubrir un sutil y peligroso error. No pienso que se pueda decir de alguna manera que la rebelión es «el movimiento mismo de la vida», o que es «madre de las formas» (p. 376). La verdad me parece mucho más compleja, y Camus parece aquí proceder a una extrapolación totalmente ilegítima. Ciertamente puede ser verdad decir de manera general que en el mundo en que vivimos la vida se encuentra pisoteada, y que por consiguiente toda toma de posición sincera y auténtica en favor de la vida se presenta necesariamente como una rebelión. Esto no quiere decir que la vida misma tomada en su movimiento sea esencialmente rebelión. Camus dice en las últimas páginas de su libro que la rebelión no puede prescindir de un extraño amor. Pero hay que ir mucho más lejos. Hay que decir que en todos los sentidos, y hablando absolutamente, el amor es lo primero, y esto en un sentido fundamental y que desborda incluso esta fraternidad dolorosa de la cual nuestro autor tiene un sentido tan punzante. Pues este amor es amor del ser, y además, en cuanto podemos acercarnos a él, no es separable de él.

La rebelión no es ni puede ser de ninguna manera la última palabra. No puede, me parece, presentarse más que como una recuperación trágica, y ella misma pecadora, de alguna cosa que ha sido perdida por el pecado mismo. Digamos que esta recuperación, en sus modalidades propias, está a la medida del hombre en cuanto pecador. Esto presenta en mi entendimiento una significación muy precisa: quiere decir exactamente que el hombre que no es un santo no tiene que jugar a la santidad a la manera de los pacifistas o de los no-resistentes, pues en este nivel no puede sino convertirse involuntariamente en cómplice de los violentos y los furiosos. Más acá de la santidad, el no-resistente corre el riesgo de situarse bien por debajo del rebelde. No se sigue de ahí que podamos proceder a una canonización cualquiera de la rebelión. Ya lo hemos visto desde el comienzo de este estudio: presenta un carácter radicalmente contradictorio, puesto que es un desorden al servicio del orden, pero un desorden en cualquier caso; y un desorden cierta-

mente preferible al que consiste en mantener o salvaguardar, siquiera por la abstención, una apariencia de orden que no es sino injusticia y mentira.

Pero hay que añadir, me parece, y es en este punto donde me separo inevitablemente de Albert Camus, que sólo una trascendencia auténtica, es decir, vertical, y de cuya santidad la de Cristo y los mártires es el testimonio perpetuamente ofrecido a nuestra meditación, sólo la trascendencia, digo, puede constituir la especie de contrapeso invisible y permanente, sin el cual la rebelión, incluso cuando es concebida con la profunda honestidad que admiramos en Camus, no puede a fin de cuentas no bascular hacia la desesperación. Porque al final, humanamente, las oportunidades aquí son nulas. La rebelión está destinada a ser aplastada entre las potencias igualmente ciegas contra las cuales intentaba levantarse sucesiva o simultáneamente. Y por supuesto, no es contradictorio que la desesperación sea la última palabra. Es ésta una posibilidad que sin duda el pensamiento no tiene el derecho a no tomar en consideración. La verdad puede ser triste, decía, creo, Renan. Pero justamente Renan no era Albert Camus. Sin duda nunca ha ardido en el alma del autor de los *Orígenes del cristianismo* la llama vengativa que anima este libro. Todo muestra, hasta el estilo, que para él, a pesar de todo, la desesperación no es ni puede ser la última palabra.

No querría decir, porque sería demasiado fácil, y tales alegaciones tienen algo de sospechoso, que Albert Camus es un cristiano o un creyente que lo ignora. Abstengámonos de tal fórmula. Lo que es cierto, sin embargo, es que lo que le impide adherirse a lo que llamaré la religión verdadera por oposición a todas las idolatrías sean las que sean, son materializaciones teológicas o institucionales, que vienen no sólo para él, sino para una infinidad de otros, a interceptar la única y verdadera luz, la que ilumina a todo hombre que viene a este mundo.

DOS TEXTOS INÉDITOS

FILOSOFÍA PASCUAL

Entre los pensamientos confusos, en forma de torbellino, que han despertado en mí los relatos de aquellos que, a menudo por un milagro, han vuelto de los campos de exterminio, hay uno que rige las reflexiones que querría proponer hoy: me parece que el dogma de la resurrección de la carne, tan a menudo eludido, incluso por cristianos auténticos, y reducido a una fórmula sobre la cual uno se guarda de concentrar su atención, me parece, digo, que esta afirmación paradójica y salvadora podría muy bien encontrar como su garantía en los horrores sin nombre que, día tras día, durante años, con una aplicación indefectible, se han llevado a cabo en estos laboratorios demoníacos. Quiero decir que, por la mediación de los supervivientes, pero también por vías más directas y misteriosas, toda esta carne no sólo torturada, sino sistemáticamente envilecida, reclama su derecho. No podríamos, en efecto, contentarnos con proferir la abstracta y pálida exigencia que ciertos moralistas presentan al término de su ética; no podríamos contentarnos, por estas víctimas y por aquellos que les han dedicado un amor sin falla, con la exangüe y además impensable felicidad que un espiritualismo desencarnado promete a las almas liberadas de las trabas de lo sensible. No es el alma, sino la carne misma la que reivindica, la que apela perdidamente al estado transfigurado, que es el único que la reintegrará en su dignidad profanada.

Ciertamente, lo sé, se imponen aquí muchas precauciones. No podría tratarse ni un solo instante, a menos de situarse fuera de la órbita cristiana, de hablar aquí de un derecho; quizá, además, no es concebible el derecho, estrictamente hablando, más que allí donde ponemos sujetos en tanto que entidades abstractas; ¿cómo tendría la carne un derecho? Más esencialmente, ¿cómo podría pretender la criatura un destino que excede hasta tal punto los estrechos lí-

mites del mundo donde ella está llamada a ejercer sus miserables facultades?

En realidad la única justicia de la cual puede tratarse aquí reposa sobre la Promesa, es decir, a fin de cuentas sobre la Encarnación, y por consiguiente la Gracia; y por otra parte, si podemos legítimamente afirmar esta gracia en su trascendencia respecto de toda reducción humanizante, de todo psicologismo posible, es a partir de la Resurrección de Nuestro Señor. La palabra paulina permanece aquí como la clave: si Cristo no ha resucitado, nuestra fe es vana. Es a partir de este hecho privilegiado, puesto que es quizá el único entre todos los hechos históricos verdaderamente iluminador, a partir de este apoyo de toda fe y de toda esperanza, como podemos afirmar, más allá de tantas atrocidades, la restauración en su plenitud, como cuerpo glorioso, de esta carne torturada.

Todo esto corre el riesgo de parecer de entrada bastante extraño a un pensamiento filosófico en cuanto tal y considerado en su rigor. Pero ¿no habría ahí una apariencia que corresponde disipar mediante una reflexión más profunda? En el estudio en principio puramente fenomenológico que he consagrado a la esperanza, he intentado mostrar que toda ella está centrada sobre la afirmación de un «como antes pero de otra manera y mejor que antes», sobre la relación supralógica de un retorno y una novedad pura. Debe ser así si, tal como me he esforzado en hacerlo ver, la esperanza está siempre regida de hecho por una situación asimilable a un exilio o una cautividad. Todos aquellos que han vivido la cautividad con un cierta profundidad han tenido el sentimiento de que les preparaba a llevar una vida renovada, en la que recogerían de alguna manera los frutos espirituales de la prueba soportada. Pero si es así, ¿no convendrá reconocer que toda esperanza auténtica se constituye sobre el modelo de la esperanza absoluta, que es esperanza en la resurrección? No se trata además tanto de mi resurrección, de la de esta persona singular, que está demasiado habituada a poner en duda sus aspiraciones a una perennidad sustancial, cuanto de *nuestra* resurrección, la de todos los seres que forman conmigo una constelación a la cual no puedo en verdad asignar unos límites, puesto que por encima del horizonte mío, ella se confunde, si no con el género humano, abstracción positivista, sí al menos con el Cuerpo Místico.

Pero (...) la lección más decisiva que se desprende de las terribles experiencias a las que me refería al comenzar, y las cuales ninguno de nosotros tendrá jamás el derecho de separar completamente de su pensamiento, es que fuera de una religión positiva que anuncia la resurrección de la carne, no hay sitio más que para un pesimismo absoluto, del cual incluso un Schopenhauer no nos presenta más que una expresión edulcorada, pues para él subsistían todavía, a pesar de todo, posibilidades de evasión. No hablaré de los pensadores contemporáneos que se instalan, a veces con la mayor gallardía del mundo, en una desesperación más proclamada que sentida, y a la cual pretenden encontrar no se sabe qué contrapeso en una libertad que no es, sin embargo –ellos mismos lo dicen–, más que nuestra «nada de ser». ¡Hay ahí, en verdad, sobre qué fundar valores y alimentar una exaltación! Entre el pesimismo absoluto y la esperanza absoluta se puede decir que se han hundido todos los puntos de apoyo, arrastrados por una avalancha irresistible.

Concedo, sin embargo, que puede ser peligroso plantear un dilema semejante, y se correría el riesgo de hundir en un desánimo sin recurso a las almas que con todas sus fuerzas intentan resistir a la desesperación, sin que las habite sin embargo, al menos visiblemente, nada que se parezca a la esperanza absoluta. ¿Qué digo? Si somos sinceros, ¿no reconoceremos que no hay ni uno de nosotros que en algún momento no haya sido abandonado por la Confianza, que es la única que puede hacernos este mundo habitable? No corresponde seguramente más que a la oración –me dirijo aquí a aquellos que difícilmente rezan y que conozco bien– obtener que en nosotros, día tras día, se vuelva a encender esta Esperanza, y que ilumine a aquellos que prosiguen en la penumbra de la espera su marcha insegura.

MUERTE E INMORTALIDAD

No es en absoluto como teólogo como voy a hablar aquí de la muerte y de la inmortalidad: además, no es cierto que la noción de inmortalidad tomada en sí misma dependa de la teología, como es indiscutiblemente el caso con la noción de la resurrección. Hablaré, pues, como filósofo, y añadiré: como filósofo de la reflexión. Demasiado a menudo somos conducidos, me parece, a desconocer los lazos que existen entre mi pensamiento y el de la filosofía francesa del siglo XIX: me refiero aquí a Maine de Biran y aquellos que han continuado su obra. Sólo, que yo sepa, el filósofo Ian Alexander ha puesto estas conexiones al descubierto.

Si insisto sobre este aspecto reflexivo de mi pensamiento es a fin de resaltar de entrada que no se me verá lanzarme a ninguna especulación fantasiosa y aventurada sobre el Más Allá, sobre el misterio del Más Allá. Ciertamente es capital a mis ojos, y espero hacerlo comprender claramente, que este misterio sea reconocido y que lo sea en todo su valor iluminador y liberador. No dudo en pensar que muchos de los males más terribles que sufre la humanidad, muchos de los errores e incluso de las perversiones más funestas que constatamos nuestro alrededor, están ligadas de manera íntima a la obnubilación casi general del sentido de este misterio que nos envuelve, y fuera del cual la vida humana pierde quizá más de una dimensión: su peso, su plenitud. Pero esto no es una razón para que yo estime posible suscribir tal o cual concepción espiritista o teosófica, de las cuales a veces me han considerado arbitrariamente campeón. Mi posición es además extremadamente matizada, y espero hacer ver en la última parte de esta exposición hasta dónde creo poder ir en esta dirección, pero también cuáles son los límites dentro de los cuales pretendo mantenerme.

La cuestión inicial sobre la cual quiero aplicar mi reflexión puede formularse así: ¿cómo estoy situado respecto de la muerte y más precisamente de mi muerte?

Enseguida esta cuestión se revela ambigua en extremo. ¿Se trata de saber cómo yo, es decir, el hombre inscrito en los registros del Estado Civil, con la individualidad empírica que es la mía y en el momento al que he llegado, en el camino que lleva del nacimiento a la tumba, me sitúo respecto de mi muerte? Esta palabra, *situarse*, permanece equívoca para la reflexión: ¿apunta a la manera subjetiva con la cual reacciono a la idea de mi propia muerte, el hecho, por ejemplo, de que yo la tema, o que la espere, al contrario, con confianza, incluso si no aspiro a ella como a una liberación, o por el contrario, que ella me es indiferente? Pero todo esto no presenta más que un interés psicológico y es en el fondo ajeno al propósito mío y que mi primer enunciado ha expresado tan mal.

Conviene, pues, de entrada y al menos provisionalmente desparticularizar el sujeto que yo soy y que se interroga. Enseguida, sin embargo, surge una dificultad. Esta desparticularización ¿puede ser llevada hasta el límite, de manera que sería verdaderamente algo así como un ego trascendental de tipo kantiano o fichteano que se interroga en mi persona? Es evidente que esta posibilidad-límite no puede tomarse aquí en cuenta. El *yo* que considera su propia muerte no es y no puede ser una entidad puramente abstracta como el *yo* trascendental, y hay que rechazar inmediatamente como irrisoria la tentativa idealista para salvar la inmortalidad alegando que el sujeto pensante, considerado en su esencia, no es susceptible de morir. La verdad, diré, es que este sujeto sin duda no es siquiera susceptible de vivir. Ahí radica, según pienso, una ficción que pertenece a una filosofía caducada. Si tiene algún valor, será tan sólo en la epistemología, en la teoría del conocimiento, y admitiendo que ésta pueda ser rigurosamente disociada de una filosofía concreta, lo cual no me parece en absoluto posible.

Esto nos lleva, pues, a una constatación importante: la desparticularización de la cual se trata no puede ser sino parcial; aquél que se interroga es un hombre entre otros hombres, se refiere a una cierta situación que nos es común a todos los seres humanos, y la cuestión que permanece abierta es saber si existen o no otros seres que podrían no estar sometidos a la mortalidad, al *deber morir*.

Este *deber morir* que es mío, que es nuestro, me es conocido por inducción, pero podría ser también sacado por vía deductiva de la naturaleza del cuerpo orgánico que es el mío. Todo esto pertenece al orden del saber: yo sé, yo he aprendido que moriré. Puede ser

también, pero esto resulta ya más dudoso, que lleve en mí, más acá o más allá de todo saber, como una presciencia de esta muerte que será la mía. Pero hay que convenir, creo, que si esta presciencia se manifiesta es sólo en ciertos momentos o quizá en un periodo determinado de la vida, mientras que en otros momentos tengo, por el contrario, conciencia –sea o no una ilusión– de no deber, de no poder morir. Mas tomadas en sí mismas, éstas son experiencias, *Erlebnisse*, contingentes, sobre cuyo valor no estoy en condiciones de pronunciarme.

He hablado de cuerpo organizado: cuando digo que yo sé que debo morir, pienso en el destino de este cuerpo; pero esta certeza que se refiere a un objeto y que por tanto es objetiva, ¿se acompaña de una seguridad existencial que concierne a este yo que se interroga ahora? La cuestión aparece enseguida muy oscura. Cuando digo: «Sé que estoy llamado a morir», no parece que yo quiera decir simplemente: «Mi cuerpo dejará de funcionar y se descompondrá». No se podría, parece, proceder a esta reducción sin alterar lo que hay de radical en mi seguridad de deber morir. Pero no sería exacto tampoco decir que sé que no debo o no puedo sobrevivir a esta destrucción de mi cuerpo. Establecer aquí un saber es introducir una especie de afirmación dogmática que no está ni puede estar dada en cuanto tal a mi conciencia mediadora. Aquí todavía es necesario hacer abstracción de aquello que yo individualmente, como tal, en cuanto creyente, por ejemplo, puedo pensar sobre este punto. Pero es evidente que no sería tampoco legítimo introducir aquí una seguridad dogmática de sentido contrario, suponiendo un dualismo entre mi cuerpo y yo. Quizá se podría decir de manera bastante precisa que este deber morir implica un afrontar algo desconocido; pero que este algo se presenta como un término o un límite absoluto, si este algo es considerado en la perspectiva de la vida terrestre, en cuanto comporta a la vez obligaciones y posibilidades.

Se podría uno sorprender de verme expresándome de manera tan vaga recurriendo al término «algo». Es que toda especificación parece aquí arbitraria; por ejemplo, el empleo del término «acontecimiento». Mi muerte parece ser mucho menos algo que me sucederá que aquello que suprimirá para mí la posibilidad de un acontecimiento cualquiera –al menos en la perspectiva que he dicho–. El término de *afrontamiento* es por otra parte extremadamente importante, porque marca al menos la posibilidad de que yo tome po-

sición frente a mi muerte que ha de venir, y de comportarme frente a ella de una manera determinada. Aquí no tomo todavía el término «posibilidad» más que en un sentido negativo. No está excluido que permanezca de alguna manera inerte frente a mi muerte por venir, sin que esta inercia sea deliberada o incluso consciente, sin que esta inercia pueda por consiguiente ser calificada de actitud. Pero lo cierto es que si he llegado a un cierto estadio de mi reflexión, reconoceré sin duda que *he de tomar posición*. Se trata de un uso de mi libertad, pero de una libertad que comporta el poder de negarse a así misma. Vuelvo aquí sobre lo que decía en mi comunicación en París en el Congreso internacional de filosofía de 1937; he aquí un pasaje:

> En medio de los nubarrones que envuelven para mí el porvenir, *mi* porvenir, una seguridad permanece invariable: yo moriré. Mi muerte sola, en lo que me espera, es no problemática. Mi muerte; no es todavía un hecho, ¿será más bien una idea? Debería, si lo fuera, poder captarla; pero esto me es imposible. Sólo puedo superarla de pensamiento e imaginarla como pasada, con la condición de ponerme en el lugar de otro que me sobrevivirá y para quien lo que yo llamo *mi* muerte será *su* muerte… Así, esta muerte segura está *sobre mí*: mi situación no difiere en nada de la del torturado que han encerrado en un espacio cuyos muros se acercan insensiblemente. Desde entonces no hay nada en mi situación actual que no pueda ser como reducido a la nada –Sartre diría «encogido»– por esta presencia de mi muerte sobre mí mismo. ¿Cómo, atacado de vértigo, no cedería a la tentación de poner un término a esta espera, a esta pausa miserable e indeterminada, de liberarme así del suplicio de la inminencia? Con ello, decía, se constituye para mí una metaproblemática del *no ser ya*, que es al mismo tiempo una sistemática de la desesperación y que no se suprime más que en el suicidio.
>
> Cosa singular y reveladora, vanamente he intentado hacer comprender esto a los miembros de la Sociedad filosófica de Oxford, hace ya algunos años. Declararon que tal actitud era condenable, vergonzosa, sin comprender mínimamente que aquí no se trata, de ninguna manera, de hacer un juicio de valor, sino sólo de reconocer que esta posibilidad de una desesperación radical e inapelable aparece como implicada en mi situación de ser mortal. Y esto me parece de la mayor importancia para el estudio de ciertas psicosis.
>
> Sin embargo, ¿cuál será aquí el papel de la reflexión, sino el de reconocer que este abismo que parece atraerme hacia sí es mi libertad la que, de alguna manera, lo ha producido? En efecto, mi muerte no es nada en sí o por sí. Este poder de anonadamiento del que parece investida no lo posee más que por la conspiración de una libertad que se traiciona a sí misma para conferirlo. Es esta libertad –y ella sola– la que puede ejercerse como poder de obturación capaz de esconder a mi vista la inagotable riqueza del universo. Es, pues, ella, es mi libertad la que se convierte en poder de ocultación. Pero aparecerá a la vez que, si podemos hablar de un contrapeso ontológico de la muerte, no puede ser ni la vida misma, tan inclinada a pactar con aquello que la destruye, ni una verdad objetiva sea la que sea: este contrapeso ontológico no puede residir más que en el uso positivo de una libertad que rechaza la especie de ruinoso engaño por el cual ella venía a conferir a la muerte un poder del que ella misma es la única posesora; pero a partir de esto, entonces la libertad de la que se trata aquí cambia de sentido, se convierte en adhesión y amor y, al mismo tiempo, la muerte es trascendida.

Me mantengo básicamente de acuerdo con este texto, escrito hace más de veinte años. Sin embargo, a la luz de las terribles experiencias que se han multiplicado desde entonces, hoy experimentaría la necesidad de añadir lo siguiente: nos habrá sido dado por desgracia ver desarrollarse y perfeccionarse ante nuestros ojos técnicas de muerte que vienen a reducir el espacio en el que se ejerce esta libertad, a reducirla hasta el punto de anularla prácticamente. «Cada uno de nosotros –escribía yo en *Los hombres contra lo humano*–, si no quiere mentirse a sí mismo, o pecar por una injustificable presunción, debe admitir que existen medios concretos capaces de ser erigidos contra él y despojarlo de una soberanía o simplemente de un control sobre sí mismo que en otras épocas, pensemos en los estoicos, habría estado justificado considerar como inviolable».

Conviene añadir, en la misma línea de pensamiento, que una meditación como la que aquí prosigo implica también un espacio, mejor dicho, un margen de seguridad, a falta del cual se apagaría.

Todas las reflexiones que preceden nos llevan a reconocer que es imposible suscribir la idea expuesta por Heidegger en *Sein und Zeit*, según la cual lo que llama el *ser-para* o *hacia-la-muerte* sería como un dato estructural del ser que yo soy. Hace falta naturalmente referirse aquí a las propias palabras de Heidegger, *Sein zum Tode*. A menudo he hecho notar que la relación –si hay alguna– que traduce la preposición *zu* no es en absoluto unívoca. Si lo es, es únicamente para mi cuerpo –y a condición de que éste sea consi-

derado en una perspectiva puramente biológica–. Pero desde el momento en que me reintroduzco como ser encarnado, la ambigüedad de la relación evocada por el término *zu* aparece a plena luz. Observemos además de paso, pues es importante, que no se puede traducir al francés sin que aparezca esta ambigüedad. Si se habla de «ser para la muerte», el término *para* parece corresponder a una finalidad, que no está ciertamente implicada en las palabras *Sein zum Tode*; y si se traduce *zu* por *hacia*, nos situamos fuera de la lengua francesa, pues *hacia* supone un movimiento, una dirección que el término «ser» no lleva consigo.

Pero esto no es a mis ojos más que un signo exterior de algo más profundo, es decir, de una indeterminación fundamental. Es así como se podrá o no poner en la base del término *zu* la idea de una condenación –la que se expresa tan potentemente, por ejemplo, en el *Requiem* de Brahms–, pero esta idea misma de condenación puede vaciarse de su sentido ético-religioso, y se vuelve a caer entonces en el orden de la ley, del *Gesetz*; mas al mismo tiempo nos alejamos de lo existencial para volver a la consideración de una naturaleza de la cual el hombre no sería más que una parte. Sin embargo, desde el momento en que yo digo «yo», ¿es que no me hago de alguna manera ajeno a la naturaleza?

La conclusión que sacar de todo esto no puede ser expresada, después de todo, más que negativamente. Si me considero sujeto, en lugar de identificarme ingenuamente con mi cuerpo pensado como objeto, no es verdad que yo pueda determinar de manera unívoca mi relación con mi muerte. Ésta se ha de escoger, se ha de crear e incluso, en cierta manera, se ha de inventar.

Pero no dejemos de notar que, si es así, lo es por la razón profunda de que la relación entre «yo» y lo que llamo «mi cuerpo» no es determinable tampoco de manera unívoca; esta relación me corresponde a mí instaurarla. Puedo, por ejemplo, comportarme respecto de mi cuerpo de tal manera que el materialismo sea literalmente verificado en mi vida e incluso en mi ser. Inversamente, un Bergson, por la manera en que ha triunfado sobre la prueba física que tuvo que sufrir, ha hecho de alguna manera la prueba de su espiritualismo invencible.

Conviene ahora mostrar que lo que acaba de ser dicho sobre mi relación con mi propia muerte es más evidente todavía cuando se

trata de mi relación con la muerte de otros. Esforcémonos por ser tan concretos como sea posible.

Pertenece manifiestamente a lo que yo soy –no tenemos que decidir si es a mi esencia o a mi existencia, o incluso si esta distinción es aquí aplicable–, pertenece a lo que yo soy *ser entre los demás*. Sin embargo, si me esfuerzo por examinar en concreto lo que esto significa, percibo que esta afirmación, en apariencia simple, recubre una realidad muy compleja y que no se deja asimilar en absoluto con el hecho, para una unidad, de ser entre otras unidades. Tenemos que constatar que existe aquí una clave que abarca tanto la naturaleza de este *entre* como la de lo que llamo *grosso modo* el otro o la alteridad. Ciertos seres constituyen para mí un medio (familiar, profesional, etc.) que no deja de alimentarme y fuera del cual me encuentro literalmente perdido. Otros seres mantienen conmigo relaciones que podría llamar usuales (mis proveedores, un revisor de autobús, etc.). En fin, la mayoría no son para mí más que gente de paso con los que me codeo aquí y allí, y que son para mí como si no existieran. En este último caso el término *entre* se vacía de su significación existencial. Correlativamente constato que el término *otro* o *los otros* no están caracterizados con el mismo indicio en estos diferentes casos.

Estas observaciones preliminares son capitales si quiero comprender lo que es sobrevivir. El término «sobrevivir» no toma un sentido real más que allí donde se trata de mis prójimos o de aquellos que mantienen conmigo una relación como aquella, por ejemplo, que me une a mis maestros, mis alumnos, o aquellos que participan en un mismo esfuerzo creador en un dominio determinado. Respecto de seres unidos a mí de tal manera, puede tener sentido decir eventualmente que yo los sobrevivo. Pero es cierto que el problema fundamental –¿es un problema?, habría que preguntarse– surge para aquellos a los que estoy unido por la amistad, la ternura o el amor, y esto hasta el punto de que su desaparición determina en mí como una lesión personal. Puedo decir que aquí está uno de los datos sobre los cuales mi reflexión se ha venido ejerciendo sin descanso desde hace más de medio siglo. Es lo que he sido llevado a reconocer, como lo dije públicamente en 1937, en la comunicación a la cual ya he hecho alusión, que ante el abismo abierto por la desaparición de un ser querido siento una conmoción diferente de la que siento ante mi propio «deber morir» y, sin duda, mucho

más profunda. Allí donde se trata de mi propia muerte, se puede practicar sin duda una especie de narcosis, sobre todo en aquél que se desliga del mundo o que ve el mundo desligarse de él. Pero el duelo, allí donde es absolutamente auténtico, excluye la posibilidad de esta narcosis, la experimentaría como traición.

La objeción con la cual estas reflexiones corren el riesgo de chocar es fácil de prever. Consiste en alegar que aquí no se trata más que de simples disposiciones subjetivas, en el sentido psicológico de la palabra, que no cambian nada en lo que se llamará sin duda la realidad. Pero ¿a qué se apunta exactamente con esta palabra, realidad? ¿Es acaso, no digamos el destino, sino el proceso verificable por el cual el cuerpo –el del ser amado como cualquier otro– se convierte en cadáver y se descompone? Sin embargo, reducir lo que se llama la realidad –la realidad misma de la muerte– a este proceso es, nos demos cuenta o no, hacerse prisionero del materialismo más grosero. Esto es tan evidente que casi da vergüenza insistir en ello. Cuando hablamos ahora de estos muertos que se llaman Molière, Mozart o Rembrandt, resulta demasiado claro que no es en su cuerpo, hace tiempo destruido, en lo que pensamos. Se ha de prever, es cierto, que aquí mi contradictor, alzando los hombros, nos recordará con un tono desdeñoso que lo que sigue estando presente, o aquello de lo cual se puede todavía hablar en presente, es la *obra* de Molière, de Mozart o de Rembrandt. Ésta subsiste bajo especies materiales que han persistido hasta nuestros días.

Esta respuesta es a la vez exacta y superficial; pues lo que perdura bajo las especies materiales es un espíritu, un pensamiento. Todavía hace falta que este espíritu o este pensamiento esté suficientemente de acuerdo con los nuestros para *hablarnos*. La historia nos muestra que pueden producirse algunas rupturas de tal manera que este lenguaje ya no sea entendido como lenguaje. Pero si hacemos abstracción de esta posibilidad de ruptura, tendríamos que reconocer aquí que el término «sobrevivir» se revela extrañamente ambiguo. Si es verdad, cronológicamente, que venimos después de Molière y después de Mozart, es verdad en un sentido infinitamente más profundo decir que son ellos los que nos sobre-viven, tomando el prefijo «sobre-» como en el término «sobrevolar», y que desde arriba nos iluminan.

Ciertamente, de alguna manera todo el mundo o casi todo estará obligado a reconocerlo, pero se negará generalmente a atribuir a este hecho un alcance metafísico. Nos quedaremos en lo vago más confuso, allí donde se tratará de precisar lo que es este espíritu cuya persistencia se admite confusamente, pero es probable que tengamos el cuidado de especificar que este espíritu no es el individuo Mozart, o el individuo Molière, sea cual haya sido, por cierto, su destino después de su muerte.

Pero lo que hay que reconocer de la manera más explícita es que el duelo no se acomoda de ninguna manera a esta indeterminación; allí donde es vivificado interiormente por el amor, parece acompañarse de esta afirmación en segunda persona: «Tú no puedes haber desaparecido como un vapor que se disipa, admitirlo sería traicionar».

Ciertamente hay un tipo de filosofía que tratará esta afirmación con el más profundo desprecio y la asimilará a lo que los ingleses llaman *wishful thinking*, es decir, un modo de pensamiento que se pone al servicio del deseo. Esto es verdad en particular para toda filosofía de estilo espinosista, que verá ahí una ilusión pura y simple, imputable al desconocimiento del orden natural de las cosas. Aquel cuya desaparición, digamos incluso anonadamiento, me parece impensable o imposible de admitir, sólo era, en esta perspectiva, un ensamblaje efímero que se ha roto.

Pero aquí la distinción entre lo objetivo y lo existencial reviste todo su valor. No tiene ningún sentido decir que el ser que yo amo era un ensamblaje, pues ésta es una caracterización que no es aplicable más que a las cosas. Pero el amor no puede dirigirse más que a un sujeto, es decir, a un ser capaz de amar a su vez. No hay amor digno de este nombre fuera de una cierta dimensión a la cual he dado el nombre de intersubjetividad, y es en función de esta dimensión, y sólo así, como la cuestión alrededor de la cual merodeamos puede ser abordada.

Hablar de ser para o hacia la muerte, como lo hace Heidegger, es en realidad, se dé cuenta o no, atenerse a un solipsismo existencial, pues la muerte del otro no es tratada más que como acontecimiento al cual asisto y que, incluso si me concierne, no me atañe, en el sentido vital de esta palabra. Como dice uno de mis personajes, Valentine, en *El horizonte*, a propósito del hombre al que ama y que aca-

ba de morir en un accidente: su muerte es la mía. Este grito es la chispa que surge de un duelo absoluto. La tragedia de sobrevivir está ahí: el ser afectado por la muerte parece continuar viviendo, lleva en sí esta contradicción, es esta contradicción. Pero aquél que vive esta situación atestigua existencialmente la falsedad de la afirmación espinozista, atestigua que esta afirmación se sitúa fuera de la dimensión intersubjetiva, que Spinoza no ha sospechado.

Desde hace bastante tiempo, me ha parecido necesario observar que Spinoza, en una famosa proposición de la *Ética*, ha confundido en realidad el deseo y la esperanza, desconociendo lo que ésta tiene de específico, aquello por lo cual ella puede ser vista como una virtud teologal: ¿cómo podría el deseo tratarse así? Pero existe, creo, otra confusión, que se ha revelado también funesta: es la de Kant, tratando de la inmortalidad como postulado de la razón práctica. En su preocupación llevada hasta el límite por exorcizar todo lo que depende de la sensibilidad y de lo sensible, Kant me parece haber desconocido radicalmente el hecho puesto a la luz quizá ya en Platón, y con seguridad en san Agustín y toda la línea que procede de él: que el amor en cuanto tal presenta una dignidad incomparable, por la cual se sitúa mucho más allá de los datos de la sensibilidad pura. Creo mi deber, sin embargo, señalar de paso lo que este término de «sensibilidad» tiene de equívoco: se trata de uno de estos términos que han contribuido a introducir tanta confusión en la psicología.

Lo que los espirituales han reconocido mucho antes que los filósofos propiamente dichos es que el amor y la esperanza son inseparables. No existe esperanza posible para un ser sin amor, sino solamente codicias o ambiciones, ya que toda ambición intenta procurar satisfacciones de un cierto orden. Pero ¿qué lugar podría haber para tales satisfacciones más allá de la muerte? ¿Acaso no es evidente que la muerte pone las cosas en su sitio, diría incluso que borra los pliegues? ¿No es en efecto en pliegues en lo que pensamos cuando evocamos las efímeras superioridades a las cuales accede el que ha obtenido la fortuna, el poder o la notoriedad? Pero la esperanza, y éste es su misterio o la marca misma de su trascendencia, apunta mucho más allá de este mundo plegado que es el nuestro. Y el hecho mismo de que encuentre en nosotros su enraizamiento es como la prenda de lo que anuncia. Ella es del cielo

cuando el deseo es de la tierra, y no es sino en el cielo donde puede encontrar su cumplimiento.

Pero ¿qué decir? El interlocutor afligido nos hará observar que esta palabra «cielo» no tiene ningún sentido; ¿nos imaginamos por azar, se preguntará con un tono sarcástico, que lo que se apunta en y por la muerte es no sé qué migración hacia otro planeta u otra constelación? Y si nos separamos de esta representación mítica, ¿qué puede significar todavía el término «cielo»?

No nos dejemos intimidar por esta especie de agresión. Recojámonos algunos instantes antes de intentar responder a ella.

Me parece que un intento de respuesta podría ser el siguiente: sean cuales sean los errores especulativos de los que el idealismo se haya podido hacer culpable, habrá tenido al menos el inmenso mérito de hacer accesible a la inteligencia humana una verdad fundamental, que por otra parte la religión cristiana habrá desvelado desde el origen: que hay un sentido en el que el alma sobrepasa el mundo visible y éste se convierte en interior a ella: que este mundo visible, que el cielo del astrónomo con sus millares de constelaciones *puede él mismo convertirse en símbolo*. El acto de trascendencia sin duda más elevado del que es capaz el espíritu humano consiste quizá en esta inversión, por la cual lo visible se vuelve símbolo de una realidad espiritual de la que aparece suspendido. Me limito aquí a recoger una afirmación que está en el corazón de toda mística y quizá incluso de alguna manera de toda teología digna de este nombre. Pero lo que importa es recordar que aquél que no ha tenido parte en la experiencia mística puede a partir de su propia experiencia, si es suficientemente profunda, progresar en la misma dirección.

En el punto al que hemos llegado, quizá conviene recordar las principales etapas recorridas.

En primer lugar, no es verdad de ninguna manera que yo tenga que reconocerme como *destinado a la muerte*. No hay aquí relación unívoca susceptible de ser reconocida por todos. Si esta relación existe es para mi cuerpo en tanto objeto, es decir, en tanto lo desligo de estos misteriosos lazos con el sujeto que yo soy. Por lo demás, entre yo como sujeto y mi cuerpo no existe sin duda relación que pueda ser determinada de manera unívoca y universal como es el caso de una relación de causalidad. Mi relación con mi

cuerpo la tengo que hacer, instaurar, inventar, y aquí la experiencia de la enfermedad presenta un valor insigne. Sabemos de manera irrevocable que un ser presa de la enfermedad puede transformar lo que aparece de entrada como una simple sujeción y sublimarla.

En esta perspectiva, la muerte –mi muerte, y entiendo por ella la de un ser humano– comienza ya a aparecer como misteriosa, es decir, que cometemos un paralogismo confundiéndola con el proceso implacable cuya sede es el cuerpo. Implacable, digo: las apariencias tienden en efecto a hacernos juzgarlo así. Pero ciertos indicios que cada uno de nosotros debería recoger con una atención reverencial, podrían muy bien llevarnos a conjeturar que la Misericordia que sobrepasa infinitamente los límites de nuestro entendimiento puede infiltrarse como a través de las mallas del determinismo. No insisto además sobre este punto y sobre las oberturas que tales experiencias pueden aportar a nuestro pensamiento.

Un poco bruscamente, lo concedo, paso enseguida a un problema, si es que hay uno, que me plantea la muerte del ser amado; y pretendo, contrariamente a lo que parecen haber pensado casi todos los filósofos, que este problema es más esencial y más trágico que el de mi muerte. Pues éste puede en rigor ser, si no resuelto, al menos eliminado gracias a una cierta anestesia moral. Puedo esforzarme por considerar mi propia muerte como un reposo al cual aspiraré después de la ardua tarea de la vida. Pero esta anestesia pierde toda eficacia allí donde estoy en presencia de la muerte del otro, si éste ha sido verdaderamente para mí un *tú*. Un lazo es intolerablemente roto; roto además sin serlo, pues en el desgarramiento mismo, y más aún que antes, yo sigo estando indisolublemente ligado al ser mismo que me falta. Lo que resulta intolerable es justamente esta contradicción. Hay ahí un escándalo que puede proyectar sobre la realidad toda entera la sombra infamante del absurdo. Pero aquí también, y más todavía que antes, la libertad puede intervenir, la única verdadera, es decir, positiva, la que se confunde con el amor. Ciertamente éste comporta un abanico que va desde la posesión hasta la oblación. Recojo aquí la distinción tan felizmente puesta a la luz por el doctor Stocker en una perspectiva neoagustiniana. Y es el sentido profundo de esta oblación el que habría que precisar ahora. Escogeré ejemplos de mi propio teatro, que gravita casi todo entero alrededor de temas que propongo a su atención.

Aline Fortier, en *La capilla ardiente*, esta mujer que permanece como inmovilizada junto a su hijo muerto y, confundiéndose con él por la imaginación, no sin traicionarlo, se esfuerza por alejar a su novia del hombre que ella va a amar y la incita a casarse con un enfermo, del cual el muerto no podría estar celoso, nos ofrece un ejemplo-límite de lo que puede ser el amor posesivo, que intenta cerrar su cerco sobre su objeto más allá de la muerte. Werner Schnee, en *El dardo*, fiel hasta el final a su amigo el pianista judío, víctima de los nazis, se vuelve por el contrario hacia la oblación pura, como Simon Bernauer en *El signo de la cruz*.

Aquí todavía hay que prever una objeción que me siento obligado a tomar en serio. ¿Qué nos garantiza –se nos preguntará– que no ocurre todo exclusivamente en la conciencia de los supervivientes, y que el hijo de Aline, el amigo de Werner, no se reducen a la idea exigente que se forman aquellos que les lloran? Pero esto nos conduce a poner en cuestión una distinción que no nos limitamos a tomar por hecha, sino a la cual conferimos imprudentemente un valor absoluto. Y es justamente la distinción entre lo que está en nosotros y lo que está fuera de nosotros.

Resulta evidente, por supuesto, que en el nivel de la experiencia común, de aquella que rige nuestros actos, esta distinción es indispensable, lo es incluso al nivel de las personas, y ésta es una de las ventajas de la Encarnación. He ido a llevar a un amigo íntimo a la estación, me he despedido de él, y ahora que ya se ha ido, me pregunto dónde está y lo que hace; dispongo de ciertos medios empíricos para alcanzarlo, obtener sus noticias y darle las mías. Por lo demás, no se ha dicho –y esta observación lateral es importante– que si ciertas condiciones excepcionales se realizan, y de las cuales yo no soy dueño, no nos sea posible esperarnos y reencontrarnos fuera de estos caminos trazados. Actualmente la realidad de la telepatía no parece ya poder ser contestada de buena fe. Pero hay que reconocer que en nuestro mundo todo ocurre como si dependiéramos para comunicarnos de estos medios imperfectos que son una carta, un telegrama, una conversación telefónica, un mensaje de radio. Sin embargo, no hay necesidad de llevar la reflexión muy adelante para percibir que este mundo catastrado, donde son posibles los jalones, no es la totalidad del mundo, que no es quizá más que el sector más superficial. Me basta con concentrar mi atención so-

bre lo que designan, muy deficientemente por otro lado, las palabras de inconsciente y subconsciente, para darme cuenta de que en las regiones a las que se refieren estos términos no es ya posible trazar las fronteras que separan lo tuyo y lo mío. «¿Tú mismo? ¿Yo mismo? –pregunta Clara al final de *Cuarteto en fa sostenido*–. ¿Dónde comienza una personalidad?» ¿Cómo no adquiriría esta interrogación todo su sentido cuando abordamos el paisaje en el que se opera, en condiciones de las que nosotros ignoramos casi todo, el encuentro entre los vivos y los que, con un término asesino y desacralizador, llamamos los muertos?

«Este arroyuelo poco profundo calumniado, la muerte», ha dicho Mallarmé. Y aquí reencontramos, pero a un nivel infinitamente más íntimo, lo que decía precedentemente a propósito de Molière o de Mozart: somos *sobrevividos* por aquellos a los que creemos sobrevivir.

¡Aserción incontrolable!, dirá mi adversario. Pero estemos atentos: ¿en qué condiciones es posible un control? Creo haber mostrado, hace mucho tiempo, en mi primer *Diario metafísico*, que todo control implica una relación triádica, o la posibilidad para un tú de convertirse en un él sobre el cual se investiga. Pero el amor, en cuanto se libera de toda posesividad, no puede manifestarse más que en el plan de la Díada, es decir, justamente allí donde la conversión del *tú* en *él* se vuelve impracticable. Es en este plano donde se realiza la inhabitación del ser vivo por el traspasado, alrededor de la cual gravitan todas estas observaciones. Por lo demás, se podría mostrar aquí, a título de contraprueba, el papel que desempeñan la sospecha, la desconfianza, la necesidad de control en Proust, en particular en *Albertina desaparecida*, precisamente porque estamos en el plano de la posesión perdidamente codiciada y para siempre rechazada. Cuanto más nos elevamos, por el contrario, hacia el amor oblativo, más tendemos hacia esta díada donde todo control es sobrepasado y convertido en superfluo.

Guardémonos, sin embargo, de simplificar en exceso. Si un difunto se ha manifestado a mí por algún medio exterior y se ha referido a su identidad, es inevitable que yo sienta la necesidad de controlarla y verificarla. Pero allí donde, más allá de toda manifestación, se realiza una comunión, allí donde la presencia viene de alguna manera a irrigar continuamente al superviviente, y esto hasta tal punto de que no importa casi ya saber si eres tú o él quien habla,

porque no somos ya más que uno solo, la idea misma de un control se seca y cae como un follaje caduco.

Se comprenderá ahora porqué me he obligado a prevenir al comienzo de que no intentaría de ninguna manera imaginar y, *a fortiori*, describir el más allá y lo que pasa allí. No niego que, desde un punto de vista que no es ni puede ser el nuestro, esta descripción sea posible; pero lo que me parece evidente es que en el seno de esta vida extraña que es la nuestra, estamos constituidos y situados de tal manera que el más allá debe seguir siendo el más allá, y que sólo con esta condición, por más paradójico que esto pueda parecer, el más allá se nos puede hacer presente, en un misterio del cual, más acá de la teología, no podemos más que presentir su proximidad. Pienso que en esta noche casi completa que nos rodea y cuyo espesor en ciertos momentos corre el riesgo de ahogarnos, hay con todo luces, indicios que vienen como al encuentro de la espera, de la exigencia que es la nuestra, que somos nosotros mismos.

Pero esta exigencia, una experiencia aplastante nos enseña que puede ser no sólo frustrada, sino hecha ininteligible a aquel mismo que la lleva en el fondo de sí. La maldición inmanente al mundo que tiende a tomar figura alrededor de nosotros es que, con todo su peso, él se esfuerza en hacernos aparecer esta exigencia como absurda, como pretérita, si no como infantil; y este mundo encuentra desgraciadamente como una complicidad en aquello que en nosotros mismos tiende a la desesperación.

Si mi obra tomada en conjunto tiene un sentido, habrá sido mostrar que es posible una filosofía que viene como refuerzo, no sólo para revelar esta exigencia emparedada en sus tres cuartas partes, sino para confirmarla y estimularla, para volver a enseñar a los hombres a respirar o para despertarles como se despierta maternalmente a un niño pequeño cuando le llega la hora de darle el alimento. Despertar, alimentar, enseñar a respirar: sí, estas funciones esenciales encuentran su exacta correspondencia en el nivel de la única filosofía válida a mis ojos, la que puede ayudarnos a vivir y a prepararnos, quién sabe, por las vías de la docta ignorancia, a la sorpresa indecible del mañana eterno.

Nada, me doy cuenta de ello, se parece menos a una exposición de tipo clásico que lo que he creído proponer aquí. Pero quizá algunas palabras son todavía necesarias para iluminar la naturaleza

de esta investigación. Lo he dicho muy a menudo desde mi llegada al catolicismo, he sido llevado a comportarme y a mirarme como un filósofo del umbral, vuelto mucho más hacia aquellos que buscan a tientas, muy a menudo en la angustia, que hacia aquellos que han llegado a una fe indefectible y que no tienen en suma necesidad de mí. Observemos además que, incluso en éstos, subsisten en la sombra estas partes no evangelizadas de nosotros mismos de las cuales Claudel ha hablado tan bien. Es como filósofo del umbral como he creído expresarme hoy. Las brechas que me he esforzado por reparar en la prisión en la que estamos encerrados, las he considerado desde la perspectiva del prisionero. Resulta demasiado claro que, vistas desde el otro lado, estas brechas se amplían bajo un empuje irresistible y la luz de la revelación penetra a raudales.

Corresponde –y esto no lo afirmo ya en cuanto filósofo del umbral, sino en tanto católico–, corresponde a la reflexión teológica concentrarse en las cuestiones centrales que he abordado hoy, y esto no sólo por razones especulativas, sino por un motivo que me parece infinitamente más importante: la miseria sin nombre de innumerables almas que corren el riesgo de sentirse atrapadas sin recurso en el callejón sin salida de un mundo sin piedad, que la promesa de alguna excursión interplanetaria no bastaría verdaderamente para hacer algo más habitable.

EPÍLOGO

Experiencia e inteligibilidad religiosas en Gabriel Marcel

Pierre Colin

Gabriel Marcel, ¿filósofo de la experiencia religiosa? Nada garantiza que al presentarle así no se imponga a su pensamiento la obligación de una denominación exterior y, a fin de cuentas, inadecuada.

Sin embargo los dos elementos de una filosofía de la experiencia religiosa parecen bien reunidos. Para empezar, Gabriel Marcel reflexiona sobre la experiencia vivida. En cualquier caso, es así a partir del momento en que accede a la idea y a la práctica de una «filosofía concreta». Después, incluso cuando las circunstancias biográficas no lo predisponían a ello, la reflexión de Gabriel Marcel se ha orientado inmediatamente hacia el problema religioso y éste ha permanecido en el centro de sus preocupaciones.

La dificultad es primero semántica. Gabriel Marcel no utiliza mucho la expresión misma de «experiencia religiosa». Y si el término «religión» figura en el índice del *Diario metafísico*[1], se produce un desplazamiento en favor del término «fe», que evoca más nítidamente el acto de libertad del creyente. Más tarde, este mismo término se inscribirá en un doble registro, bien el registro filosófico de la «fidelidad creadora», bien el registro cristiano de las tres virtudes teologales: fe, esperanza, caridad.

La dificultad no es sólo semántica. En cualquiera de las dos hipótesis no encontraremos en Gabriel Marcel ni una fenomenología de la religión, captada en el conjunto de sus manifestaciones históricas, ni una atención comparable a la de William James por la diversidad psicológica de la experiencia religiosa. La «fenomenología» de Gabriel Marcel no es además descriptiva, sino reflexiva.

Los textos que se refieren a la experiencia mística no son numerosos. Pero consultándolos alcanzamos inmediatamente el punto nodal, a saber, el proyecto de una filosofía de la experiencia que no cede en nada al empirismo.

1. NRF, Biblioteca de las Ideas, 1927, 1997.

Para Marcel como para Bergson, el misticismo representa un sobrecogimiento experimentable de Dios o la fe vivida según el modo de la experiencia directa. En un artículo publicado con ocasión del octogésimo aniversario de Bergson, Gabriel Marcel rinde homenaje al autor de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*[2]. Pero rechaza buscar en el misticismo «el medio de abordar de alguna manera experimentalmente el problema de la existencia y de la naturaleza de Dios»:

> No insistiré en las graves reservas a las que apela ciertamente un empirismo de esta clase; hay que pensar, por decirlo de paso, que si hay una experiencia mística, esta experiencia no puede tratar sobre un objeto determinado y susceptible de ser descrito. Las categorías aquí son completamente diferentes.

Este inciso nos remite a un texto del *Diario metafísico*. Gabriel Marcel se pregunta si es legítimo traducir la fe por un juicio de existencia. Y mucho antes que Bergson, entrevé la posibilidad de encontrar en el misticismo un fundamento experimental de la afirmación de Dios. Pero rechaza esta hipótesis:

> Creyendo plantear (en la existencia o incluso objetivamente) la independencia absoluta de Dios, lo vinculamos por el contrario a la conciencia inmediata. Nunca había percibido tan claramente la antinomia. Esto viene a ser como decir que el problema de Dios no puede plantearse más que en términos de experiencia, en términos místicos; pero al mismo tiempo en este plano está condenado a recibir una respuesta negativa (p. 32).

El callejón sin salida es sin duda provisional. Gabriel Marcel no ha elaborado todavía su distinción entre la existencia y la objetividad, que introducirá nuevas problemáticas. Pero el texto no deja de señalar por ello un punto de no-retorno. Marcel rechazará siempre no ciertamente la experiencia mística, sino la interpretación empirista –y, por tanto, objetivante– que el filósofo está tentado de hacer.

Para una filosofía de la existencia que reflexiona sobre la religión, el dato central e irrecusable sigue siendo el testimonio de «aquél que hace la experiencia de la presencia de Dios»[3]. Pero precisando que esta presencia es menos sentida que reconocida. Marcel indica así el problema que se plantea al filósofo: ¿Cómo hablar de esta experiencia sin degradar a dato empírico lo que el creyente recibe como un don?

2. G. Marcel, *¿Qu'est-ce que le bergsonisme?*: Temps présent (30 junio 1939).
3. Id., *Le Mystère de l'Etre* II, Aubier, Paris 1951, 177.

Lo que está en juego es la idea misma de una «filosofía concreta». Gabriel Marcel declara que le parece inconcebible «sin una reflexión lo más estricta y rigurosa posible, ejerciéndose sobre la experiencia más intensamente vivida»[4].

El mismo movimiento hace emerger el centro de la experiencia vivida y el centro reflexivo. Se requiere la intensidad del vivir: es lo que pone en movimiento el pensamiento. Mas la filosofía concreta no será una descripción inmediata de lo vivido. La experiencia no encuentra, de entrada, su lenguaje adecuado. Como dice bien Paul Ricoeur:

> No hay un tema del pensamiento de Gabriel Marcel que no sea conquistado desde un primer movimiento reflexivo, en el que distingue un obstáculo, un principio de ocultación, opuestos al descubrimiento de las experiencias fundantes que, a su vez, oponen una resistencia a la resistencia[5].

En realidad la filosofía de Gabriel Marcel se desarrolla por la conjunción de los dos tipos de experiencias. Por supuesto, la experiencia de la vida, de la dificultad de vivir, puesto que es ella la que provoca la interrogación. Pero no menos importante es la experiencia del pensamiento. Entendamos por ello la experiencia que el pensamiento hace de sí mismo al arriesgarse a un primer modo de expresión que después deberá criticar.

Volviendo sobre sí mismo, el pensamiento accede a la «reflexión segunda», que libera la experiencia de los sistemas de interpretación de la «reflexión primaria». Es así, y sólo así, como el filósofo se hace capaz de aprehender el núcleo existencial de la fe, sin alterarlo al objetivarlo.

El doble itinerario, filosófico y religioso

Con ocasión de las *Gifford Lectures*, pronunciadas en Aberdeen en 1949-1950, Gabriel Marcel ha intentado reunir sus pensamientos en un cuasi-sistema. El resultado es *El misterio del ser*[6]. Ahora bien, este intento de síntesis no dispensa de releer el *Diario metafísico*, en el cual se ve cómo el pensamiento de Marcel nace y se desarrolla proponiendo siempre nuevos problemas.

4. Id., *Du Refus à l'Invocation*, 89.
5. P. Ricoeur, *Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel*: Bulletin de la Société Française de Philosophie (abril-junio 1984).
6. G. Marcel, *Le Mystère de l'être* (col. «Philosophie de l'esprit»), 2 vols., Aubier, Paris 1951.

Ciertamente en 1914, cuando el joven catedrático tomaba apuntes en la preparación de una tesis sobre la inteligibilidad religiosa, no pensaba que llegaría un día en que publicaría tal cual estas notas cotidianas. Se decidió a ello en 1927, al constatar una cierta impotencia en la sistematización. Sin duda también porque reconocía en la forma del diario el modo de escritura filosófica más apropiada al ritmo de un pensamiento siempre en estado de búsqueda de sí mismo, nunca estabilizado en un resultado.

La resistencia de Gabriel Marcel al sistema es bien conocida. También el carácter esencialmente itinerante de su pensamiento. Pero a partir de ahí se plantean problemas bastante complejos cuando se observa que el itinerario es, en efecto, doble. Y que las divisiones en períodos no coinciden: los puntos fuertes del itinerario intelectual no corresponden con los puntos fuertes del itinerario religioso.

En un sentido, este último comienza muy pronto, desde la infancia de Gabriel Marcel, marcado desde muy joven por la muerte de su madre, pero tardará mucho tiempo en desarrollarse. Es en 1929, a los cuarenta años, cuando Marcel se convertirá al catolicismo y recibirá el bautismo. Es la etapa decisiva del itinerario religioso. Pero la publicación reciente de su correspondencia con el P. Fessard[7] muestra que Marcel tendrá que superar, mucho después de su conversión, un periodo de confusión existencial y religiosa.

Los primeros ensayos filosóficos manifiestan un claro avance del itinerario intelectual sobre el itinerario religioso. Cuando Marcel no se definía todavía como creyente, concede bastante interés a la fe y a la inteligibilidad de la que ella es el principio, como para proyectar consagrar su tesis a este tema. Sin embargo, la experiencia creyente no le resulta todavía accesible más que indirectamente, por el testimonio de otro.

En las últimas décadas de su vida Gabriel Marcel volvió a menudo sobre este pasado, como si contuviera un enigma nunca enteramente descifrado. Disponemos así de numerosos textos retrospectivos en los cuales busca comprender el despertar de este interés filosófico, y también existencial, por el cristianismo[8]. Volveremos a encontrar este problema –y las respuestas que le da Marcel– en la segunda parte de esta exposición.

7. Gabriel Marcel-Gaston Fessard, *Correspondance (1934-1971)*, Beauchesne, Paris 1985.

8. El primero de estos textos retrospectivos es sin duda «Regard en arrière», publicado en el volumen colectivo: *Existentialisme chrétien, Gabriel Marcel* (col. «Présences»), Plon, Paris 1947.

Pero señalemos enseguida un contraste sorprendente. Cuanto más sigue recordando Gabriel Marcel los encuentros y las experiencias que despertaron su interés religioso, tanto más se encuentra a disgusto en sus primeros escritos filosóficos, que revelan, sin embargo, este interés. El *Diario metafísico*, publicado en 1927, tiene dos partes bien distintas. Ahora bien, la austeridad dialéctica de la primera parte le desconcierta a Marcel, y casi le parece que estos apuntes tomados en 1914 hubieran sido escritos por otro.

El intérprete se encuentra entonces confrontado a un problema delicado: ¿se dejará impresionar por esta cuasi-retractación retrospectiva? ¿Abandonará él mismo estas páginas a un pasado definitivamente concluido, que no interesa para la comprensión de la obra ulterior? Personalmente prefiero retomar la sugerencia contenida en el prefacio del libro publicado en 1927. Marcel rechazaba entonces separar las dos partes de su diario, pues –decía– la primera contiene «los cimientos lógicos» de la segunda (p. X).

Al menos mantendremos la hipótesis de una homología estructural entre la posición de «lo inverificable absoluto» en la primera parte del *Diario metafísico* y el tema de la comunicación presentada en 1937 en el Congreso sobre Descartes: «Lo trascendente como metaproblemático»[9]. En ambos casos la mediación reflexiva del filósofo plantea la trascendencia de la fe o del «misterio» respecto al orden del saber o de los «problemas».

Por supuesto, esta hipótesis de lectura no suprime un hecho. La primera parte del *Diario metafísico* permanece comprometida en el contexto del idealismo que intenta superar. Con los apuntes, redactados entre 1919 y 1923, que constituyen la segunda parte del *Diario*, y con el artículo «Existencia y objetividad», incorporado a esta publicación, Marcel elabora una nueva filosofía, imantada por los dos polos de la Existencia y del Ser.

Esta fuerte cesura en el itinerario intelectual plantea un nuevo problema. En efecto, diez años antes de su conversión Marcel pone las bases de todo el desarrollo ulterior de su pensamiento. Volvemos a encontrar así un nuevo avance del itinerario intelectual sobre el itinerario religioso.

Quizá conviene levantar acta de estos hechos y sacar de ellos una conclusión general. A diferencia de lo que le pasó a Maurice Blondel, no se puede decir que en Gabriel Marcel la práctica cristiana haya pre-

9. En *Du Refus à l'Invocation*, Gallimard, Paris 1940, retomado bajo el título *Essai de Philosophie Concrète* (col. Idées), NRF, Paris 1967.

cedido y suscitado la reestructuración reflexiva de la experiencia vivida. Pero ¿hay que pasar a la hipótesis inversa, y decir que el trabajo filosófico ha preparado el descubrimiento religioso? Veremos que esta hipótesis no es enteramente satisfactoria. Pero tampoco carece de valor.

Sin duda es la experiencia de la vida, la dificultad de encontrar en ella una posición estable, la que le provoca a Marcel a pensar, y a pensar la religión. Eso no impide que se mueva de entrada en un espacio puramente intelectual. El del idealismo en el seno del cual él busca una salida. Pero también el espacio que su propio pensamiento constituye, exponiéndose a cuestiones que ponen a prueba sus posibilidades y que, sin embargo, le harán también volver a encontrar límites, al menos, provisionales.

La línea general de su camino es, a partir de entonces, ésta: Marcel plantea la hipótesis de una inteligibilidad propiamente religiosa, y despejar las condiciones que permitirían definirla y justificarla. Muestra que habría que distinguir de manera radical el saber y la fe. Pero, o bien ésta permanece ajena completamente a la vida del pensamiento, o bien hay que comprender también el paso del *yo pienso* al *yo creo*. Lo cual implica articular el acto humano de libertad y la gracia, entendida como «un poder radicalmente independiente» (p. 68).

El filósofo habla así de una experiencia vivida. Pero no es todavía la suya. O mejor, no distingue todavía, en su propia experiencia, lo que le hace participar ya indirectamente en la fe de la que habla. Pero al construir este sistema de hipótesis, prepara sin saberlo la expresión filosófica de lo que el avance de su itinerario religioso le hará descubrir.

Un día, el lenguaje de la gracia encontrará su cumplimiento concreto en la experiencia vivida. Así encontramos el punto de encuentro de los dos itinerarios en la parte del *Diario metafísico* publicado en *Ser y tener*[10]. En particular, en este texto con fecha de 5 de marzo de 1929 y que es anterior por algunos días a su bautismo.

> Ya no dudo. Milagrosa felicidad, esta mañana he tenido por primera vez claramente la experiencia de la gracia. Estas palabras son terroríficas, pero es así (p. 17).

A partir de esta fecha, se ofrecen posibilidades nuevas al filósofo. En adelante le corresponde asumir una experiencia religiosa directa y bien identificada. Pero la distancia del filósofo respecto a lo vivido no queda por ello suprimida. Al contrario, es a partir de su conversión

10. G. Marcel, *Etre et Avoir*, col. «Philosophie de l'esprit», Aubier, Paris 1935.

cuando Marcel elabora su problemática ontológica, sólo esbozada en la segunda parte del *Diario metafísico*.

Veremos más tarde cómo esta problemática ontológica le permite establecer una nueva relación entre la metafísica y la santidad. Antes retomaremos la cuestión, dejada en suspenso, del origen del interés religioso en el joven filósofo. El estudio de esta cuestión nos permitirá distinguir, en lo que se pueda, dejándonos guiar por los textos, la seguridad fundamental que sobreentiende el doble itinerario, filosófico y religioso.

La seguridad fundamental

En sus primeros ensayos filosóficos, Gabriel Marcel emprende el trabajo del pensamiento sobre sí mismo que le hará capaz de comprender la trascendencia del acto de fe. Pero ¿de dónde viene la atracción que mueve y guía la búsqueda? O más aún, ¿cómo la realidad religiosa ha podido imponerse a este joven que había recibido una educación agnóstica?

En estos textos retrospectivos, Gabriel Marcel se plantea a menudo la cuestión. Para responder a ella invoca el testimonio de ciertos creyentes cuya fe le parecía irrecusable y le planteaba problemas. Pero subraya también el papel que juegan dos experiencias personales intensamente vividas. Por una parte, la reacción ante la muerte de los seres queridos; por otra, la experiencia musical considerada, en un sentido que habrá que determinar, como una experiencia religiosa.

La madre de Gabriel Marcel muere cuando él tenía cuatro años. Experimenta así muy joven la fisura existencial que provoca la desaparición de un ser tan cercano. Toda su vida y todo su pensamiento estarán marcados por este hecho. La cuestión de la muerte persistirá no sólo en toda su obra filosófica, sino también en su obra teatral. Pero lo que hay que subrayar sobre todo es su reacción ante la prueba. Opone al hecho brutal de la muerte y a una separación que parece definitiva, la fuerza íntima de una convicción, independiente a la vez de justificaciones racionales y de las creencias dogmáticas.

Esta convicción es la de que los muertos permanecen «presentes», dando un sentido a este término que excede el simple mantenimiento de un recuerdo, por muy piadoso que éste sea. Estos muertos viven siempre, nos esperan y podemos esperar unirnos a ellos después de nuestra propia muerte. Tocamos aquí lo más vivo de una experiencia vivida. No se inscribe en el marco preestablecido de una creencia ins-

tituida, como la de la fe cristiana en la resurrección, sino que es indispensable referirse a ella para comprender el sentido del término «religión» para Gabriel Marcel.

Precisemos todavía más: la afirmación de la presencia de los muertos amados es intensamente vivida, pero según el modo de una experiencia que trasciende todos los desmentidos empíricos. Cuando la reflexión intente aproximarse a este núcleo existencial, lo referirá a este orden de lo incondicional que caracteriza lo que Gabriel Marcel llamará la «fidelidad creadora».

Sin embargo, el filósofo ha padecido la atracción de las experiencias metapsíquicas que él mismo practicó en el curso de la guerra de 1914-1918. Este hecho plantea un problema complejo, a propósito del cual nos limitaremos a algunas indicaciones esquemáticas.

Gabriel Marcel excluye en todo caso el tipo de racionalismo que niega por principio la posibilidad de tales experiencias, o que las priva *a priori* de todo valor. Por otra parte, la reflexión sobre estas experiencias fecunda su conceptualización filosófica. Sobre todo en la segunda parte del *Diario metafísico*.

Para dar cuenta de la telepatía, pero también para caracterizar el modo según el cual el *medium* ofrece la mediación de su propio cuerpo al desaparecido en busca de expresión terrestre, Gabriel Marcel forma el concepto de «mediación simpática». En cuanto se opone al de «mediación instrumental», este concepto le permite pensar el «sentir». Dicho de otra manera, la reflexión sobre la experiencia metapsíquica ha desempeñado un papel lateral pero decisivo en la constitución de una filosofía existencial.

Este papel no implica por sí mismo que Gabriel Marcel reconozca la realidad de la intervención de los muertos. A este respecto, el fenómeno de la evocación de los desaparecidos permanece para él profundamente ambiguo. Lo es al nivel de los resultados, demasiado positivos como para atenerse a un simple rechazo, demasiado inciertos como para que se desprenda de ellos una prueba de la inmortalidad.

Ambiguo, el fenómeno de la evocación de los muertos lo es sobre todo a nivel de las intenciones de aquellos que se entregan a estas experiencias. ¿Se trata de hacerse disponible a un don eventual, o se trata, por el contrario, de captar, de amaestrar lo desconocido? En la segunda hipótesis, la voluntad de saber no puede sino degradar la «presencia». Aquello de lo que toman conciencia las personas de *El iconoclasta*[11]. Ciertamente, desean apasionadamente «ver, entender, tocar», pero

11. G. Marcel, *L'Iconoclaste*, Librairie Stock, Paris 1923.

al final de la obra la luz que los ilumina es la del «misterio», incompatible con la búsqueda de un conocimiento que «exilia al infinito todo aquello que él cree abrazar».

El avance de la percepción dramática sobre la reflexión filosófica resulta aquí muy claro. Este aspecto merece ser subrayado, incluso siendo muy bien conocido[12]. Al proyectar los conflictos humanos sobre la escena teatral, Gabriel Marcel somete lo vivido a una primera elaboración que depende ya de la experiencia en pensamiento. Vendrá enseguida la *reestructuración* conceptual. En este caso, la distinción entre «problema» y «misterio» excluye todo positivismo metafísico.

Más tarde, con la fórmula de *Homo viator*[13]: «Yo espero en Ti por nosotros», Gabriel Marcel establecerá un lazo definitivo entre la fe en Dios y la convicción religiosa que ha sostenido siempre su investigación filosófica. Y el mismo texto sintetizará la reflexión de Marcel sobre la experiencia religiosa, uniendo la esperanza y la caridad:

> La esperanza es esencialmente, se podría decir, la disponibilidad de un alma tan profundamente comprometida en una experiencia de comunión como para llevar a cabo el acto que trasciende la oposición entre el querer y el conocer, mediante el cual ella afirma la perennidad viviente de la cual esta experiencia le ofrece, a la vez, la prenda y las primicias.

La seguridad, que fundamenta la afirmación, es primera en el plano de la existencia. Y lo fue de hecho para Gabriel Marcel. Pero ha sido necesario todo el progreso de la reflexión segunda para que la filosofía establezca así el estatuto de un acto de esperanza que trasciende a la vez las certezas de la razón especulativa (o sus incertidumbres) y los postulados de la razón práctica.

Esperanza de salvación, la creencia en el más allá no se inscribirá más que progresivamente en el marco de la fe cristiana. Pero aquella es, desde el principio, «religiosa». No pasa lo mismo con la experiencia musical, de la cual piensa Gabriel Marcel que ha desempeñado un papel esencial en su relación inicial con la religión:

> Quizá toda mi investigación filosófica ha sido como un inmenso rodeo para volver a encontrar algo que me era dado inmediatamente en el modo de la experiencia musical[14].

12. Cf. G. Fessard, *Théatre et Mystère,* en Gabriel Marcel, *La Soif,* Desclée de Brouwer, Paris 1938.

13. Primera edición: Col. «Philosophie de l'esprit», Aubier, Paris 1944.

14. G. Marcel, *Vers une ontologie concrète*, en *Encyclopédie française* XIX, *Philosophie. Religion*, 1957, 19.4.3.

En otras circunstancias, Gabriel Marcel dirá que en sus años de juventud la música le ponía en presencia del testimonio religioso[15]. La referencia a las dos *Pasiones* y a las *Cantatas* de Bach podría indicar que apunta al contenido propiamente religioso de estas obras. Ahora bien, en otros textos, evocando a Mozart, Gabriel Marcel precisa que no se refiere de entrada al autor del *Requiem*. La interpretación sería entonces demasiado estrecha. Y debemos pensar un vínculo menos directo, menos simple, entre lo religioso y la esencia musical, presente en ciertas obras privilegiadas.

Sigamos un texto de 1959: «La música en mi vida y en mi obra»[16]. Aparece de entrada que, más que cualquier otra arte, la música conjuga lo sensible y lo inteligible, sin la ayuda de lo conceptual. Ella es «portadora de verdad», si bien no nos revela ninguna verdad particular, es decir, reducible a un contenido objetivable. Es, pues, el tipo mismo de experiencia lo que nos obliga a pensar la trascendencia de la Verdad –o del Espíritu de Verdad– respecto al orden de verdades que son objeto de un saber.

De la música Gabriel Marcel dice aún que da, a aquél que se deja captar por ella, una «misteriosa seguridad». El término es de suma importancia, pero ¿cómo entenderlo? De nuevo hay que excluir la posesión de un contenido y el tipo de certeza inherente a tal posesión. Pero porque esta seguridad ha marcado la filosofía de Gabriel Marcel, debemos poder pensarla a partir de aquello de lo cual ha sido el principio.

Arriesgaré aquí una hipótesis, apoyándome en un texto de juventud que me parece tener valor de matriz del conjunto del pensamiento de Gabriel Marcel. Se encuentra en la conclusión de su diploma de estudios superiores, publicado más tarde bajo el título *Coleridge y Schelling*[17]. En este texto Marcel evoca la posibilidad de

> una filosofía que, rechazando a la vez ver en el mundo un conjunto de relaciones abstractas y considerarlo como sometido a un devenir ciego, afirma que lo que hay en nosotros de mejor y superior no puede estar absolutamente sin relación con aquello que está en el fondo de las cosas, y que debe haber alguna analogía profunda entre el principio interno que las anima y el resorte mismo de nuestra actividad (p. 242).

15. G. Marcel, *Kierkegaard en ma pensée*, en *Kierkegaard vivant* (col. Idées), NRF, Paris 1966, 71.

16. En el Cuaderno 2-3 editado por la Asociation Présence de Gabriel Marcel, Aubier, Paris 1980.

17. G. Marcel, *Coleridge et Schelling* (col. Présence et Pensée), Aubier, Paris 1971.

El proyecto filosófico de Gabriel Marcel apunta, pues, a superar la oposición de un racionalismo de la inteligibilidad abstracta y una filosofía del absurdo. Ahora bien, esta superación se realiza si se conjugan dos momentos, distintos y complementarios.

Primer momento: la afirmación de un orden humano del sentido y del valor. Jerarquizamos nuestras actividades distinguiendo aquello que nos hace acceder a lo «mejor» y a lo «superior». Esta afirmación humanista es a la vez necesaria e insuficiente. ¿Cómo superarla? No planteando la exigencia de un excedente, sino remontando al principio de nuestro dinamismo espiritual.

Segundo momento: bajo la forma modesta de una doble negación, manifestando que no estamos en el orden del saber, la filosofía de Gabriel Marcel afirma que nuestros valores no pueden darse sin relación «con lo que está en el fondo de las cosas». Del mismo modo, se pone el Principio y se afirma que no puede ser ajeno, indiferente a aquello por lo que nuestra vida adquiere sentido. O más todavía, entre el Principio del ser y nosotros mismos bien debe existir una connivencia tal que podamos referir a este Principio el dinamismo espiritual que nos hace tender hacia aquello que nosotros juzgamos que es lo mejor, lo superior.

Nuestra hipótesis es, pues, que «la misteriosa seguridad» dispensada por la música puede comprenderse en dependencia del texto que hemos seguido y comentado. En esta línea se dirá de entrada que la música nos hace comulgar con las formas más elevadas de la espiritualidad humana. Pero se dirá todavía y sobre todo que en la comunicación musical se atestigua la connivencia de la creación humana más alta con el Principio mismo del ser.

Este último término remite a la posición ulterior del «misterio ontológico». Ahora bien, en los textos donde se realiza este planteamiento se vuelve a encontrar una unión, además problemática para Gabriel Marcel, entre el término *seguridad*, siempre mantenido, y el término *intuición*, propuesto no sin reservas.

Lo cierto es que el texto de 1959 sobre la experiencia musical emplea el término «intuición». Para captar su alcance es útil, sin duda, seguir la huella de este término, cargado de una larga historia en la obra de Marcel, a partir de su utilización privilegiada en un texto de juventud, anterior al *Diario metafísico*: el artículo de 1912 sobre *Las condiciones dialécticas de una filosofía de la intuición*[18].

18. G. Marcel, *Les conditions dialectiques d'une philosophie de l'intuition*: Revue de Métaphisique et de Morale (1912).

Gabriel Marcel se encuentra ya confrontado con el problema de una articulación entre la dialéctica y la intuición (el saber y la fe). Observemos que busca las condiciones dialécticas, no de la intuición, sino de una filosofía de la intuición. Entendamos con él: «toda doctrina que afirma que el ser puede ser alcanzado por la intuición y no puede serlo más que por ella» (p. 637).

Conforme a su método, Marcel no establece la realidad de esta intuición, sino que busca las condiciones que permitirían pensarla y determinar su valor. Sin insistir sobre el detalle de la argumentación, nos quedaremos con la conclusión del artículo. Por una parte, marca el punto cumbre que alcanza entonces Gabriel Marcel: la trascendencia, con relación a la discursividad, del pensamiento como tal, que es, en tanto que acto, irreducible al «saber absoluto». Por otra parte, esta misma conclusión abre la investigación que proseguirá el *Diario metafísico*.

> La intuición misma se reduce, en el fondo, al acto por el cual el pensamiento afirma que él es, en sí mismo, trascendente a aquello que sólo es en él pura objetividad. Él es pues, en suma, un acto de fe, y su contenido no podrá explicitarse más que en una dialéctica práctica de la participación, por la que el pensamiento, superando el modo del saber, se acercaría por pasos sucesivos de creación al centro donde debe libremente renunciar a sí para hacer sitio a Aquél que es (p. 652).

En el comentario que ha hecho de este artículo, el P. Dubarle ha mostrado cómo entonces se trataba, para Gabriel Marcel, de transgredir la cerrazón del idealismo[19]. Sobre todo en el contexto del neohegelianismo de Bradley, que buscaba la reconciliación de las apariencias en el «saber absoluto». Este contexto todavía es el de la primera parte del *Diario metafísico*, pero ésta trata directamente de la fe y de su trascendencia respecto al saber. Y excepto en raros pasajes, ya no es el término «intuición» el que guía a Gabriel Marcel.

Volverá a él mucho más tarde, en *Ser y tener*. Con un epíteto paradójico, puesto que Gabriel Marcel intenta el tema de una «intuición ciega», que no dispone de sí misma, de tal forma que la reflexión sólo la capta a través de los pensamientos que se benefician de su luz.

> Estoy obligado a admitir que estoy –digamos a un cierto nivel de mí mismo– frente al Ser; en este sentido yo lo veo en otro, yo no puedo decir que lo veo, puesto que no me capto como viéndolo. Esta intuición

19. Dubarle, *Le franchissement des clôtures de la philosophie idéaliste classique. La première philosophie de Gabriel Marcel, 1912-1914*: Revue des sciences philosophiques et théologiques (abril 1974).

> no se reflexiona, y no puede reflexionarse directamente. Pero ella ilumina, al volverse hacia él, todo un mundo de pensamientos que ella trasciende. Metafísicamente hablando no veo que se pueda dar cuentas de la fe de otro modo (p. 142).

En *Posición y aproximaciones al misterio ontológico*[20], Gabriel Marcel duda de nuevo ante el término «intuición», pero vuelve a encontrar el término «seguridad» decididamente capital.

> Sería mejor decir que tenemos que ver aquí con una seguridad que subyace al desarrollo del pensamiento, incluso discursivo; sólo podemos a partir de ello aproximarnos a él por un movimiento de conversión, es decir, por una reflexión segunda (p. 275s).

Todo el equipamiento conceptual es así puesto en su sitio. Se hace posible comprender retrospectivamente el papel desempeñado por la experiencia musical en la vida y el pensamiento de Gabriel Marcel. En el texto de 1959 evoca «la búsqueda fatigosa» a la que se entregaba en sus primeros escritos filosóficos. En aquel momento no habría podido decir lo que sostenía u orientaba esta búsqueda. Después comprende que la música constituía entonces «como una prenda permanente de esta realidad que me esforzaba por alcanzar a través de los áridos caminos de la reflexión pura» (p. 11).

La problemática ontológica da toda su profundidad a esta declaración. Y permite también discernir el sentido, a la vez metafísico y religioso, de la experiencia musical. En y por la música Gabriel Marcel hacía ya la prueba, sin ser todavía capaz de reflexionarla, de esta afirmación originaria, de la cual dirá más tarde que se profiere en nosotros, más que nosotros la profiramos. Dicho de otro modo, la «misteriosa seguridad» dispensada por la música suscita la reflexión, cuyo progreso –de la reflexión primaria a la reflexión segunda– permitirá a fin de cuentas manifestar el sentido de esta experiencia fundadora.

El santo, referencia metafísica

Hasta ahora no hemos considerado el contexto religioso de los primeros escritos de Gabriel Marcel. Su educación agnóstica le ha preservado de una implicación personal en las controversias teológicas

20. «Position et approches du mystère ontologique», publicado como apéndice en la obra *Le Monde cassé*, Desclée de Brouwer, Paris 1933, reeditado separadamente en Nauwelaerts.

del momento. Queda que su posición inicial acerca del problema religioso es relativa a este contexto.

En el año 1914, bajo el título *El umbral invisible*[21], Gabriel Marcel saca a la luz sus dos primeras obras de teatro: *La gracia* y *El palacio de arena*. Ahora bien, en el prólogo a esta obra no duda en definir la religión.

> La religión considerada en su esencia no es un credo objetivo que trata de realidades trascendentes, ni es un código de preceptos morales; es la fe en el valor absoluto de la vida, no la divinización de un fenómeno natural, sino la afirmación de que no hay realidad verdadera más que el espíritu y que el resto no lo es (p. 8).

El progreso de su reflexión llevará a Gabriel Marcel a superar una definición de la religión todavía demasiado comprometida con un cierto idealismo. Que la haya enunciado entonces no es menos significativo. En particular está claro que las dos exclusiones del comienzo apuntan la una al dogmatismo católico, la otra a la reducción de la religión a la moral, en el protestantismo liberal.

A este respecto sería interesante confrontar la primera filosofía de Marcel con una forma de liberalismo protestante que defiende la especificidad de la experiencia religiosa. Ignoro si Marcel tomó contacto directo con la obra de Augusto Sabatier: *Esbozo de una filosofía de la religión según la psicología y la historia*[22]. Sea como fuere, la similitud de ciertas fórmulas es bastante sorprendente.

Así, después de haber concentrado la religión en el acto de la oración, Sabatier escribe: «La religión no es nada si no es el acto vital por el cual el espíritu todo entero se esfuerza por salvarse uniéndose a su principio» (p. 24). Ahora bien, una fórmula tal encontraría su lugar en la primera parte del *Diario metafísico*.

Gabriel Marcel busca en efecto despejar el sentido antropológico de la fe en la Paternidad divina. Ahora bien, Sabatier constituía una génesis trascendental de la religión partiendo, en la línea de una problemática kantiana, de la exigencia de superar el dualismo del mundo natural y el mundo moral. Igualmente, Gabriel Marcel comprende la fe como el acto que establece, más allá del saber, la unidad de lo que yo soy en tanto pensamiento y de aquello que soy en tanto cuerpo inserto en el mundo.

21. G. Marcel, *Le Seuil invisible*, Grasset, Paris 1914; obras: *La Grâce* y *Le Palais de sable*.

22. A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Librairie Fischbacher, Paris 1897.

> El acto de fe es aquel por el cual el *cogito* se trasciende él mismo, es decir, el acto por el cual el espíritu se constituye al poner en Dios la unidad del *yo pienso* y del contenido empírico al que está ligado el *yo pienso* (es decir, del mundo) (p. 68).

Estos acercamientos textuales no suprimen la diferencia metodológica de las dos obras. Su interés radica en la posición que Sabatier ocupa entonces, en Francia, en el centro de las controversias teológicas. Su descripción y su valorización de la experiencia religiosa constituyen, en efecto, un punto capital de discordia entre el catolicismo y el protestantismo, pero también en el interior de estas dos confesiones cristianas.

Del lado católico la «crisis modernista» es sin duda provocada por las posiciones exegéticas e históricas de Loisy en *El Evangelio y la Iglesia*[23]. Pero cuando la encíclica *Pascendi*, promulgada por Pío X en 1907, reconstruye, para condenarlo, el sistema modernista, lo refiere todo entero a un sustrato filosófico. Ahora bien, éste es doble. A partir de una concesión global a un agnosticismo fenomenista, el modernista no tiene ya, como creyente, otro recurso que referir la fe a la inmanencia vital y religiosa. Lo que conlleva una doble relativización metafísica e histórica de los dogmas.

Así considerado, el modernismo aparece como la infiltración, en el seno del catolicismo, del tipo mismo de filosofía de la religión desarrollada por Sabatier[24]. Sin desarrollar los demás aspectos de la controversia, retengamos que esta proximidad excluirá durante largo tiempo del vocabulario católico la expresión de «experiencia religiosa», juzgada en sí misma peligrosa. Y si se refiere, además, al libro valiente del P. Gardeil: *La estructura del alma y la experiencia mística*[25], muestra la dificultad de pensar la experiencia mística en los marcos de la noética tomista.

Descubriendo la filosofía en 1905-1906, habiendo obtenido la cátedra en 1910, si Gabriel Marcel hubiera sido educado en el catolicismo habría vivido personalmente la crisis modernista. Educado en el protestantismo, habría participado en el conflicto del liberalismo y la ortodoxia. Es verdad que su educación agnóstica lo ha dispensado de un compromiso directo en estas controversias teológicas.

23. Primera edición: A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902.

24. Cf. Pierre Colin, *Le kantisme dans la crise moderniste*, en el volumen colectivo *Le Modernisme* (col. Philosophie), Beauchesne, Paris 1980.

25. A. Gardeil, *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, Gabalda, Paris 1927. Cf. Dominique Dubarle, *Modernisme et expérience religieuse. Réflexions sur un cas de traitement théologique*, en *Le Modernisme*, Beauchesne, Paris 1980.

Pero sería falso concluir que no le afectaron. En realidad estas controversias están presentes en el trasfondo de sus primeras obras de teatro y sus primeros ensayos filosóficos. Al menos bajo la forma depurada del conflicto entre el objetivismo y el subjetivismo religioso.

Inicialmente, el medio familiar y las preferencias personales de Gabriel Marcel lo inclinaron hacia el protestantismo. Pero es, sin embargo, al catolicismo al que se convertirá en 1929. Las notas de *Ser y tener* dan testimonio de su esfuerzo por acercarse al neotomismo, en particular por la lectura del P. Garrigou-Lagrange. Pero el fracaso de estas tentativas muestra que siempre permanecerá ajeno a un cierto objetivismo filosófico-teológico.

Por otro lado, su atracción por el protestantismo no le impide temer y rechazar las tendencias subjetivistas desarrolladas en el protestantismo liberal. Para él, el problema es tanto más agudo cuanto que este subjetivismo religioso concuerda con el idealismo del que busca, por otro parte, desprenderse.

Este contexto es el de los apuntes de 1914. En el plano de las intenciones las cosas están claras: para Gabriel Marcel se trata de superar la oposición entre el objetivismo y el subjetivismo, que no sería, según él, pertinente más que si la fe se situara en el nivel del saber. Así se comprende la posición de «lo inverificable absoluto», que eleva la fe por encima del saber objetivo y de la opinión subjetiva.

Pero si Gabriel Marcel constituye así los «cimientos lógicos» de su obra ulterior, todavía está permitido preguntarse si al nivel del primer *Diario metafísico* la realización está a la altura de la intención. Sin entrar en el detalle complejo de las argumentaciones, retengamos dos objeciones que, por cierto, Gabriel Marcel se dirige a sí mismo.

La primera de ellas concierne la posibilidad de pensar la fe cuando se la eleva más allá del saber. Las notas más significativas son las del 10 y 11 de febrero de 1914. ¿Qué es la fe, en tanto trasciende la reflexión? Gabriel Marcel la presenta como el acto «que ilumina con una luz repentina la nada de su génesis y de su posteridad» (p. 70). No sin reticencias habla de un momento intuitivo: «Consiento en hablar aquí de intuición, si es lo que se quiere». Pero el relámpago de la intuición implica una doble negación, que llega a una reflexión anterior (que prepara el acto de fe que la trasciende) y a una reflexión ulterior (intentando pensar el acto de fe que se supone realizado).

Ahora bien, Marcel es muy consciente de la dificultad: «Si la reflexión sobre la fe se destruye a sí misma, ¿cómo puede la fe seguir siendo un pensamiento?» (p. 72). Dicho de otra manera, la fe ¿puede pensarse ella misma sin volver a lo que niega en cuanto se establece como

fe? Pero ¿qué pasa entonces con esta «inteligibilidad religiosa» sobre la que Gabriel Marcel quería fundamentar su reflexión de filósofo?

La nota citada se acaba con una llamada voluntarista, con la que Gabriel Marcel no podía contentarse: «Al dualismo de la fe y el pensamiento le sustituye la idea de la voluntad de creer, pensándose esta voluntad a sí misma como ligada a una obligación» (p. 73). En lugar de superar la oposición del objetivismo y el subjetivismo, este texto nos compromete con una posición inestable que comporta una doble posibilidad: retorno al subjetivismo, si la voluntad de creer es puramente individual, o retorno al objetivismo, si esta voluntad de creer se reinscribe en una estructura dogmática. Ciertamente Gabriel Marcel mantendrá siempre que la fe es un acto de la libertad humana que corresponde a la llamada de la Libertad divina, pero las notas de esta época tropiezan ante el problema de la gracia. Y Gabriel Marcel solamente encontrará una salida mucho más tarde, en su problemática ontológica.

La otra dificultad que apuntamos concierne a la historia religiosa o al papel de lo histórico en la fe. La seriedad con la que Gabriel Marcel aborda esta cuestión muestra muy bien que su reflexión trata sobre la fe cristiana, con su referencia fundadora a Jesucristo. Pero con lo histórico se reintroduce la exigencia de verificación. O mejor, la legitimidad de esta exigencia. ¿Cómo mantener al nivel de lo «inverificable absoluto» el contenido histórico de la fe cristiana?

> Parece que la religión no pueda realizarse más que manifestándose a través de afirmaciones que conservan una relación con la historia y encierran, por consiguiente, un germen de muerte. La solución que yo percibo es la siguiente: en el santo, para quien todo es actual, respecto a quien todo se ordena (el Cristo propuesto como Idea), esta base histórica no es necesaria, la eternidad hace cuerpo con lo actual, ella es lo actual (p. 48s).

¿Es satisfactoria esta solución? ¿O bien la proyección ideal en lo absoluto de la santidad traiciona una dificultad remanente del primer *Diario metafísico*? Sin duda se puede admitir que el dualismo entre la apariencia y la realidad se supere enteramente en el santo, para quien «el subjetivismo no quiere decir ya nada y se confunde con el objetivismo más ingenuo» (p. 49). En el santo, ¿o en la imagen ideal que nosotros nos formamos de él? En cualquier caso la solución no vale para nosotros, que no somos santos; todo lo más, estamos en camino hacia la santidad. Gabriel Marcel no puede estar satisfecho con una solución que sería válida si pudiéramos superar nuestra condición iti-

nerante. En resumen, queda por pensar el sentido de la fe para el *homo viator* que somos.

Mucho más tarde Gabriel Marcel retomará la referencia a la santidad, pero entretanto habrá elaborado la problemática ontológica que permite reinscribir esta referencia en nuestro cuestionamiento y en nuestro itinerario de hombres concretos. Consideraremos dos textos.

El primero, tomado de *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico* (páginas citadas según original: *Position et approches concrètes du mystère ontologique*), figura al término de una larga meditación sobre la indisponibilidad. En el mundo que consideramos de ordinario como «normal», cada uno se concentra sobre sí, de manera que, si se abre hacia el exterior, es con perspectiva utilitaria, en función de intereses parciales. El encuentro con un ser verdaderamente disponible –el santo– abre, sin embargo, una brecha en esta topología egocéntrica. Haciéndonos descubrir en lo que llamamos el orden normal la subversión de un orden superior, este encuentro nos llamaría a la conversión. Ahora bien, una experiencia tal corresponde pensarla al filósofo.

> La reflexión sobre la santidad con todos sus atributos concretos me parece presentar un valor especulativo inmenso; no habría que presionarme demasiado para hacerme decir que es la verdadera introducción a la ontología (p. 296).

Sin la santidad, presente en ciertos seres cuyo valor de «testigos» es aquí decisivo (testigos de la fe, de la esperanza, de la caridad), el filósofo ¿sería conducido a la posición del misterio ontológico? O al menos al tipo de problemática ontológica que Gabriel Marcel desarrollará en los años treinta, después de haberlo esbozado en la segunda parte del *Diario metafísico*.

Con ocasión de un coloquio consagrado al pensamiento del P. Lucien Laberthonnière, he seguido las huellas textuales que muestran que Gabriel Marcel había comenzado a elaborar su problemática ontológica en el momento en que leía los *Ensayos de filosofía religiosa*, los cuales unían ya el problema del ser y el problema de la salvación en la perspectiva general de una «metafísica de la caridad»[26].

Para Marcel como para Laberthonnière, «se trata de *ser* y no *del ser*» (*Journal métaphisique*, 202). Ya se esboza el tema principal de «la exigencia ontológica».

26. P. Colin, *Gabriel Marcel et Laberthonnière. La question de l'être*: Revue de l'Institut catholique de Paris (oct.-dic. 1983).

> El ser es aquello que no decepciona, hay ser en el momento en que nuestra espera es colmada; hablo de esta espera en la cual participamos por completo (*ibid.*, 177).

¿Hay que decir que planteando la cuestión del ser el filósofo vuelve más acá de la seguridad fundamental a la cual nos hemos referido en la segunda parte de esta exposición? No sería exacto. Pues la manera en que Marcel plantea el problema del ser es justamente relativa a las experiencias de plenitud que fundan esta seguridad.

Pero decir esto no obliga a minimizar la fuerza interrogativa de la cuestión del ser. Su alcance es de hecho demasiado importante como para que el filósofo la considere como resuelta de entrada. Además, el mundo en el que vivimos ofrece demasiados motivos para una desesperación siempre posible. Todo podría no ser más que un juego de apariencias sin significación última.

Para exorcizar esta desesperación no hay otro medio que poner seriamente a prueba, para verificar su valor, todo lo que nos parece sólido, consistente, apropiado para asegurarnos el ser. Recogemos así la «definición» propuesta en *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*:

> El ser es lo que resiste –o lo que resistiría– a un análisis exhaustivo que trate sobre los datos de la experiencia y que intentaría reducirlos a elementos desprovistos de valor intrínseco o significativo (p. 262).

No es de extrañar que la continuación del texto recoja una alusión a Freud. Conducido con rigor, el análisis despreciativo, cuyo principio define Gabriel Marcel, no puede no encontrarse con los «maestros de la sospecha». Mas la perspectiva general es evidentemente diferente. En Gabriel Marcel la crítica de la vida y de las ilusiones queda sostenida por la exigencia de descubrir lo que es realmente capaz de hacernos ser, y por la seguridad fundamental de que este descubrimiento es posible.

Esto es lo que atestigua la experiencia del santo, a la que volveremos al comentar un último texto, tomado de *Ser y tener*:

> Lo que he percibido, en todo caso, es la identidad escondida entre la vía que conduce a la santidad y el camino que conduce al metafísico a la afirmación del ser: la necesidad sobre todo, para una filosofía concreta, de reconocer que hay un solo y mismo camino (*Etre et Avoir*, 123).

Al hablar de una identidad escondida, que se descubre sobre la marcha, el texto marca a la vez una diferencia y una proximidad. Des-

de las primeras notas del *Diario metafísico*, Gabriel Marcel ha progresado. Ya no tenemos que vérnoslas con una reflexión directa sobre la fe. El filósofo ha tomado, respecto de la experiencia religiosa, la distancia que le permite elaborar una problemática ontológica que tiene su consistencia propia. Y esta distancia no será suprimida por el descubrimiento de una identidad escondida entre la experiencia existencial del santo y la experiencia reflexiva del filósofo.

¿Qué hace el santo? Obedece a una llamada que le sobrecoge en lo más íntimo de sí mismo, llevándole a la disponibilidad, al sacrificio, al amor. Al responder a esta llamada, se despoja progresivamente de todo lo que le impide acceder a la plenitud de la fe, de la esperanza y de la caridad. Ahora bien, ¿cuál es el principio de este despojamiento, sino la atracción de lo Único Necesario?

¿Qué hace la filosofía? Su papel es elaborar una problemática reflexiva en función de la cual la experiencia del santo aparecerá como un acercamiento concreto al misterio del ser. En esta perspectiva, lo que desempeña el papel de una referencia metafísica ya no es como antes la idea de la santidad, sino el testimonio efectivo del santo. O mejor, la experiencia vivida del *homo viator* en marcha hacia la santidad.

Los dos procesos seguirán siendo distintos, pero se comunican en un acuerdo fundamental. Sin el testimonio del santo la problemática ontológica quedaría puramente formal. Su carga concreta le viene de este núcleo existencial. Recíprocamente, el metafísico aporta a la experiencia vivida por el santo el elemento reflexivo que permite despejar su núcleo ontológico, o mejor, ontogenético.

No hemos agotado ciertamente las riquezas de la filosofía religiosa de Gabriel Marcel. Quizá ya hemos dicho suficiente para justificar la respuesta que daremos a nuestra cuestión inicial: si está permitido presentar a Gabriel Marcel como un filósofo de la experiencia religiosa (o creyente), es con la condición de insistir vivamente sobre el término «filósofo», con todas sus implicaciones reflexivas.

ÍNDICE DE NOMBRES

Ackermann, Mme.: 211
Alain-Fournier: 164
Alexandre, M.: 149
Angelloz: 226, 228, 250, 253s, 264, 266

Balzac, H. de: 123
Barrès, M.: 288
Bataille, G.: 195-214
Beethoven, L. v.: 252
Béguin, A.: 88
Bergson, H.: 10, 116, 124, 174s, 302, 314
Blanchot, M.: 196-213
Blondel, M.: 10, 115, 317
Blumenthal-Weiss, I.: 232, 252
Bossuet, J.-B.: 250
Brunschwicg, L.: 149, 152, 159
Buda: 204

Camus, A.: 13, 24, 210-215, 220, 273-290
Cézanne, P.: 261
Chesterton, G. K.: 174

D'Astorg, B.: 137
David-Rhonfeld, Srta.: 226
Descartes, R.: 159, 199
Du Bos, C.: 154, 224

Fabrègues, J. de: 109
Fauré, G.: 26
Fessard, G.: 10s, 133, 316
Francisco de Asís: 243
Fichte, J. G.: 148, 283

Gide, A.: 10, 250
Grenier, J.: 147
Guardini, R.: 252, 256s
Guérin, M. de: 250
Gunther, W.: 224, 227s, 240s, 249-252, 268

Haecker, T.: 174
Hardy, T.: 211
Hauptmann, G.: 229
Hegel, G. W. F.: 208
Heidegger, M.: 10, 159, 176, 199, 262s, 267, 301, 305
Hulewicz, W. von: 257, 259, 261
Hume, D.: 54

Jahr, I.: 247
Jaloux, E.: 244
Jaspers, K.: 10, 159, 193, 267
Juan de la Cruz: 196s, 203, 207

Kafka, F.: 213

Kant, I.: 101, 306
Kassner, R.: 226
Keats, J.: 224
Key, E.: 228
Kierkegaard, S.: 172, 181, 199, 208, 211, 215, 227, 266
Kippenberg, L.: 244, 249
Klopstock: 252

Lacroix, J.: 96
Lanoé, J.: 81
Légaut, M.: 110
Leibniz, G. W.: 46
Le Roy, E.: 149
Lévêque, L.: 223
Lucrecio: 100

Mac Taggart: 185
Mallarmé, S.: 224, 252, 310
Mansfield, K.: 225
Mauriac, F.: 10, 153
Meredith: 28
Milton, J.: 252
Minkowski: 55
Molière: 71, 304s

Nerval, G. de: 254
Nietzsche, F.: 39, 168, 193-213, 245, 262-266

Ouckama-Knoop, V.: 268

Parain-Vial, J.: 10
Pascal, B.: 198, 206, 215
Péguy, C.: 10, 99, 124, 164, 174
Platón: 44, 82, 188, 253, 306
Poe, E. A.: 259
Popilius: 63
Pourrat, H.: 41
Proust, M.: 10, 12, 18s, 70s, 310
Purtscher-Wydenbruck, N.: 265

Renan, E.: 229, 290
Rilke, R. M.: 10, 12, 22, 24, 223-271
Rivière, J.: 10, 164
Rodin: 248s
Royce, J.: 167, 168

Salomé, L. A.: 244, 249
Sartre, J.-P.: 10s, 24, 155, 177-194, 300
Scheler, M.: 174, 276
Séailles, G.: 96
Soloviev, V.: 175
Sorel, G.: 277
Spinoza, B.: 256, 306
Sully-Prudhomme: 160

Tennyson: 160
Thibon, G.: 10, 39, 92, 110, 123, 127, 167, 174, 176
Tolstoi, L.: 252
Tour y Taxis, Princesa de: 237, 250s, 264

Valéry, P.: 263, 266, 268
Vermeer, J.: 18

Waelhens, A. de: 262
Watteau: 206
Westhoff, C.: 258
Wust, P.: 174